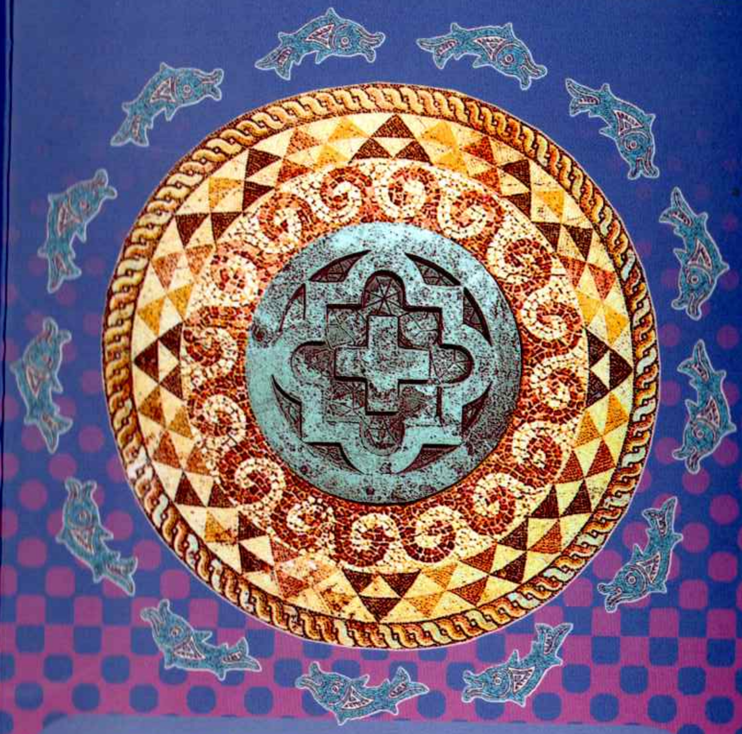


CRISTIANISMO PRIMITIVO Y PAIDEIA GRIEGA

WERNER WILHELM JAEGER

Traducción de Elsa Cecilia Frost

BREVIARIOS

Fondo de Cultura Económica

CRISTIANISMO PRIMITIVO Y PAIDEIA GRIEGA Werner Wilhelm Jaeger 182

Es posible entender el desarrollo histórico de la religión cristiana durante los primeros siglos como un proceso de continua "traducción" de sus fuentes. Este acercamiento nos permite comprender una serie de contagios culturales, doctrinales y de contenido que de otra manera parecerían elusivos. Werner Jaeger expone en esta obra de forma documentada la relación del cristianismo con la cultura griega. Con el uso del griego como lengua de difusión, penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones simbólicas. Puede afirmarse decisivamente que sin la expansión del helenismo, merced a las conquistas de Alejandro Magno, habría sido imposible el surgimiento del cristianismo como religión universal. Jaeger brinda al lector la oportunidad de internarse en la cultura griega tal como era en el momento en que apareció la religión cristiana.

Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961), eminente filósofo y filólogo alemán, fue profesor en Berlín hasta 1934, año en que emigró a los Estados Unidos; ejerció la docencia en las universidades de California, Chicago y Harvard. Estudioso de la Grecia clásica, es autor de *Paideia: los ideales de la cultura griega* y *La teología de los primeros filósofos griegos*, entre otros títulos publicados por el FCE.

www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-968-16-2030-1

OTROS TÍTULOS DE BREVIARIOS

Historia de la filosofía medieval
Mauricio Beuchot

Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía
Martin Buber

Retórica de la religión
Kenneth Burke

El pensamiento de santo Tomás
F. C. Copleston

Introducción al estudio de Grecia
Alexander Petrie

Religión y ciencia
Bertrand Russell

Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística
Joaquín Xirau

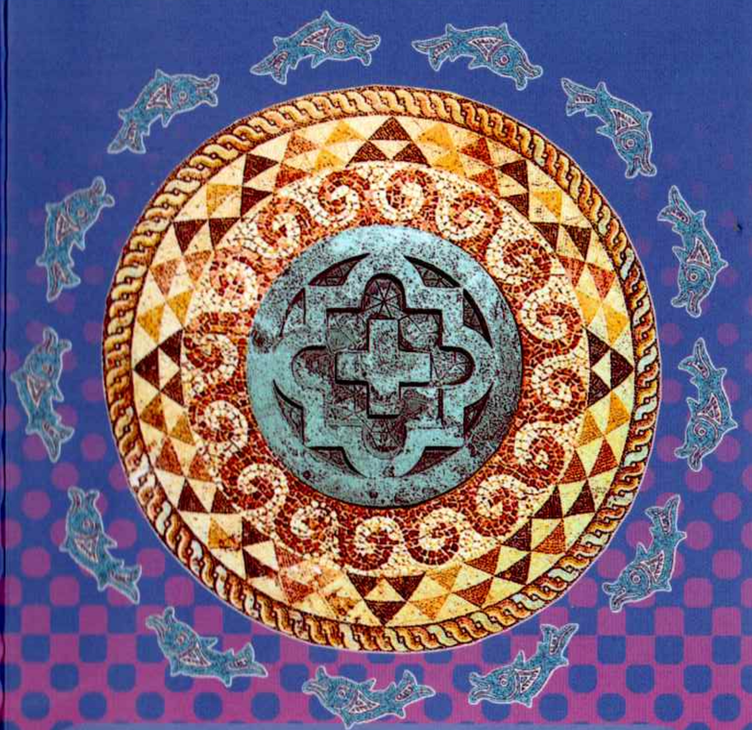
El hombre y lo divino
María Zambrano

Es posible entender el desarrollo histórico de la religión cristiana durante los primeros siglos como un proceso de continua "traducción" de sus fuentes. Este acercamiento nos permite comprender una serie de contagios culturales, doctrinales y de contenido que de otra manera parecerían elusivos. Werner Jaeger expone en esta obra de forma documentada la relación del cristianismo con la cultura griega. Con el uso del griego como lengua de difusión, penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones simbólicas. Puede afirmarse decisivamente que sin la expansión del helenismo, merced a las conquistas de Alejandro Magno, habría sido imposible el surgimiento del cristianismo como religión universal. Jaeger brinda al lector la oportunidad de internarse en la cultura griega tal como era en el momento en que apareció la religión cristiana.

Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961), eminente filósofo y filólogo alemán, fue profesor en Berlín hasta 1934, año en que emigró a los Estados Unidos; ejerció la docencia en las universidades de California, Chicago y Harvard. Estudioso de la Grecia clásica, es autor de *Paideia: los ideales de la cultura griega* y *La teología de los primeros filósofos griegos*, entre otros títulos publicados por el FCE.

ISBN 978-968-16-2030-1
9 789681 620301

CRISTIANISMO PRIMITIVO Y PAIDEIA GRIEGA Werner Wilhelm Jaeger 182



CRISTIANISMO PRIMITIVO Y PAIDEIA GRIEGA

WERNER WILHELM JAEGER

Traducción de Elsa Cecilia Frost

BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica

OTROS TÍTULOS RELACIONADOS

Del paganismo al cristianismo
Jacob Burckhardt

Historia de la cultura cristiana
Christopher Dawson

Los presocráticos
Juan David García Bacca (comp.)

Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización
Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger

Aristóteles
•
Demóstenes
Werner Jaeger

La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan
George Steiner

Werner Jaeger

Cristianismo primitivo y paideia griega

Traducción de
Elsa Cecilia Frost

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1961
Primera edición en español, 1965
Decimocuarta reimpresión, 2023

[Edición conmemorativa del 60 aniversario de Breviarios, 2008]

Jaeger, Werner Wilhelm
Cristianismo primitivo y paideia griega / Werner Wilhelm Jaeger ; trad. de Elsa Cecilia Frost. — México : FCE, 1965
139 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Breviarios ; 182)
Título original: Early Christianity and Greek Paideia
ISBN 978-968-16-2030-1

1. Helenismo 2. Cristianismo – Historia I. Frost, Elsa Cecilia, tr. II. Ser. III. t.

LC BR128.G8 J313 Dewey 082.1 B846 V.182

Distribución mundial

© 1961, The President and Fellows of Harvard College
Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press
Título original: *Early Christianity and Greek Paideia*

D. R. © 1965, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: 55-5227-4672

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-968-16-2030-1

Impreso en México • *Printed in Mexico*

SUMARIO

Prefacio • 7

I. El primer encuentro • 9

II. San Clemente Romano • 24

III. Los apologistas • 41

IV. El neoplatonismo • 54

V. Los alejandrinos: Clemente y Orígenes • 67

VI. Los Padres capadocios • 94

VII. San Gregorio de Nisa • 114

Índice de nombres y obras • 133

PREFACIO

El presente libro está formado por las conferencias "Carl Newell Jackson" que tuve el honor de dar en la Universidad de Harvard en 1960. El profesor Carl N. Jackson, cuyo nombre se le ha dado a este curso, intervino en mi venida a Harvard y para mí tiene un profundo significado el poder dar prueba de mi imperecedera gratitud hacia este hombre en el momento en que me despido de mis actividades como maestro en esta universidad.

En diversas ocasiones he examinado con mayor brevedad el tema de estas conferencias, que, por lo demás, han sido ampliadas y se les han añadido extensas notas que forman parte esencial del libro. Pero ni aun en esta forma más amplia son una realización plena de mi plan original. Al escribir mi *Paideia*,* tuve la intención, desde un principio, de incluir en la obra un volumen especial que tratara de la recepción de la *paideia* griega en el mundo cristiano primitivo. Sin embargo, a pesar de que la mayor parte de mi obra a partir de entonces ha estado consagrada a la antigua literatura cristiana, ha sido justo la amplia mira de esta obra lo que me ha impedido llevar a cabo mi plan sobre un libro más completo acerca de la continuidad histórica y la transformación de la tradición de la *paideia* griega durante los primeros siglos cristia-

* Traducción al español: *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962. [T.]

nos. A mi edad* no puedo estar ya seguro de poder tratar el tema con amplitud y, si bien no he perdido la esperanza de alcanzar mi meta, ahora que creo estar lo suficientemente preparado para ello, he decidido poner por escrito ciertos lineamientos generales y publicarlos como una especie de anticipo de lo que espero que será un todo mayor.

En el momento en que —por un golpe de suerte— han llegado a nuestras manos grandes tesoros de origen oriental, entre ellos los rollos del Mar Muerto y todo el *corpus* de escritos gnósticos encontrados en Nag-Hammadi (Alto Egipto), se ha presentado un súbito resurgimiento de la investigación histórica sobre el cristianismo primitivo, y resulta inevitable que, a la vez, se inicie una revaloración total del tercer gran factor que determinó la historia del cristianismo —la cultura y la filosofía griegas— en los primeros siglos de nuestra era. Ofrezco este pequeño libro como primera aportación a esta nueva valoración.

WERNER JAEGER
Universidad de Harvard, Pascua de 1961

* Jaeger murió en octubre de 1961 a los 73 años. [T.]

I. EL PRIMER ENCUENTRO

NO ES mi intención establecer un contraste entre la religión y la cultura como dos formas heterogéneas del espíritu humano —como quizá se desprende del título—, sobre todo en nuestros días en que teólogos como Karl Barth y Brunner destacan el hecho de que la religión no es una parte subordinada de la civilización, como lo consideraba la vieja escuela de teólogos liberales que mencionaban de una sola tirada el arte, la ciencia y la religión. En otras palabras, no deseo discutir el problema de la religión y la cultura en abstracto, sino que hablaré muy concretamente del cristianismo en su relación con la cultura griega, y mi manera de tratar el fenómeno será la histórica, como corresponde a un estudioso de lo clásico. Tampoco deseo comparar el espíritu griego, tal como se manifiesta en las tragedias de Sófocles o en el Partenón, con el espíritu del cristianismo, como lo hiciera Ernest Renan cuando, al volver de Tierra Santa, visitó la Acrópolis de Atenas. Se sintió sobrecogido por esa manifestación sublime de la belleza y la razón puras, tal como las entendió y alabó en su entusiasta oración en la Acrópolis.[1]

Friedrich Nietzsche, su contemporáneo más joven, hijo de un ministro protestante y ferviente apóstol de Dionisos él mismo, llevó la comparación al extremo y el

[1] Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, París, 1959, pp. 43 s.

estudioso de la época clásica se convirtió en misionero del Anticristo. En vez de esto, yo hablaré de la cultura griega tal como era por la época en que apareció la religión cristiana, y del encuentro histórico de estos dos mundos durante los primeros siglos de nuestra era. El espacio limitado de que dispongo me imposibilita a hablar del arte cristiano primitivo o a incluir dentro de mi estudio la esfera latina de la antigua civilización y la de la Iglesia primitiva.

Desde el momento en que despertó la conciencia histórica moderna, en la segunda mitad del siglo XVIII, los eruditos en teología cayeron en la cuenta —al analizar y describir el gran proceso histórico que se inició con el nacimiento de la nueva religión— de que, de los factores que determinaron la forma final de la tradición cristiana, la civilización griega ejerció una influencia profunda en la mente cristiana.[2] Originalmente, el cristianismo fue un

producto de la vida religiosa del judaísmo posterior.[3] Los descubrimientos recientes, por ejemplo el de los llamados rollos del Mar Muerto, han arrojado una nueva luz sobre este periodo de la religión judía y se han trazado paralelos entre la piedad ascética de la secta religiosa que vivía por entonces a orillas del Mar Muerto y el mensaje mesiánico de Jesús. Al parecer, hay algunas semejanzas notables. Pero salta a la vista una gran diferencia; a saber, el hecho de que

[2] En teoría, la influencia de la civilización griega sobre el cristianismo ha sido reconocida en muchos campos por la literatura teológica erudita. En la historia del dogma, Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Leipzig, 1894, pp. 121-147, la cita como uno de los factores más importantes en la conformación del cristianismo y de su desarrollo histórico. La obra fundamental de Harnack ha mostrado en especial la naturaleza del efecto de la filosofía griega sobre la doctrina cristiana. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge, Mass., 1956, ha estudiado más recientemente y con detalles mucho mayores las implicaciones filosóficas de la doctrina cristiana y su origen griego. Pero aun antes de este intento sistemático, la generación de teólogos que siguió a la escuela histórica de Harnack señaló el elemento griego en los libros bíblicos mismos, en especial en el Nuevo Testamento, y el gran *Handbuch zum Neuen Testament*, de Hans Lietzmann aplicó este punto de vista, en forma sistemática, a la exégesis de los documentos cristianos más antiguos. Hace menos tiempo, E. R. Goodenough mostró la influencia griega sobre el judaísmo posterior en el campo arqueológico, en su obra *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 8 vols., Nueva York, 1953-1958. La llamada historia general de la religión ha estudiado la influencia de las religiones extrañas sobre el cristianismo primitivo en forma más amplia, pero también ha tocado la influencia de los griegos. Por otra parte, el efecto directo de la filosofía griega sobre el Nuevo Testamento, en particular sobre san Pablo, que presuponían las antiguas escuelas de estudios teológicos (por ejemplo, la de D. F. Strauss), no ha sido confirmado por la investigación histórica moderna. Desde luego, muchas ideas filosóficas flotaban en el aire, pero eso no es lo mismo que una influencia doctrinal demostrable; por ejemplo, de Séneca sobre san Pablo, tal como lo suponía la escuela teológica de Tubinga a mediados del siglo XIX, En general, este tipo de influencia doctrinal de la filosofía griega sobre el pensamiento cristiano pertenece a generaciones posteriores, véase *infra* pp. 89 ss., y 114 ss. Acerca de las reminiscencias de la literatura y las formas literarias clásicas, véase *infra*, pp. 16s, 81 s.; acerca del conocimiento del griego en los círculos judíos y judío-cristianos, véanse pp. 13-23.

[3] Este aspecto ha sido muy destacado en el último medio siglo de investigación teológica cristiana, a partir del momento en que Harnack se sintió obligado a dar la batalla y a intentar detener la marea de la *Religionsgeschichte* comparativa, del tipo que favorecían R. Reitzenstein y otros eruditos contemporáneos, quienes parecían amenazar con destruir la originalidad del cristianismo y confundir su origen verdadero al tratarlo como una fase en la historia del espíritu judío. Acerca de este periodo posterior de la religión judía, véase la obra de Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4ª ed., Leipzig, 1901-1909. Véase también, R. Pfeiffer, *History of the New Testament Times*, Nueva York, 1949.

el *kerygma* cristiano no se detuvo en el Mar Muerto ni en la frontera de Judea, sino que superó su exclusividad y su aislamiento local y penetró en el mundo circundante, mundo dominado por la civilización y la lengua griegas. Éste fue el hecho decisivo en el desarrollo de la misión cristiana y su expansión por Palestina y más allá de sus fronteras. Fue precedido por tres siglos de expansión mundial de la civilización griega durante el periodo helenista, descuidado por mucho tiempo por los eruditos clásicos que se negaban a mirar más allá de la edad griega clásica. El gran historiador que se convirtió en el descubridor del periodo de expansión mundial griego, Johann Gustav Droysen, que fue el primero en escribir su historia,[4] se vio llevado a ello, según vemos ahora por su correspondencia publicada, por su fe cristiana y por el dogma, pues percibió claramente que sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial.[5] Desde luego, el proceso de cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio ro-

[4] J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburgo, 1836-1843.

[5] J. G. Droysen, *Briefwechsel*, ed. por Rudolf Hübner, Berlín-Leipzig, 1929, I, p. 70: "En mi opinión, la historia de los siglos del helenismo ha sido descuidada en la misma forma nefasta por filólogos, teólogos e historiadores. Y, sin embargo, el cristianismo surge del helenismo y de él tomó las direcciones más notables de su primer desarrollo. La maravillosa aparición de una cultura y una literatura mundiales, de una Ilustración total, hecho que caracteriza a los siglos inmediatos al nacimiento de Cristo, no es comprensible dentro del cristianismo ni del romanismo, sino sólo en la historia del helenismo". Esta carta hace evidente que el interés del descubridor de la historia del helenismo se debía, parcialmente, al periodo mismo, pero también en parte, y quizá aún mayor, al papel que desempeñó en la historia universal como desarrollo que hizo posible al cristianismo.

mano no fue de ningún modo unilateral, pues significó, a la vez, la helenización del cristianismo. Pero lo que ha de entenderse por "helenización" no es algo claro de inmediato. Tratemos de especificar más.

En la edad apostólica observamos la primera etapa del helenismo cristiano en el uso del griego que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento, que se continúa hasta los tiempos posapostólicos, hasta la época de los llamados Padres apostólicos. Éste es el significado original de la palabra *hellenismos*.[6] El asunto del idioma no era, en manera alguna, materia indiferente. Con el

[6] *Hellenismos*, que es el sustantivo derivado del verbo *hellenizo*, "hablar griego", significaba originalmente el uso correcto de la lengua griega. Al parecer, los primeros en usar este concepto fueron los maestros de retórica. Teofrasto que, siguiendo a su maestro Aristóteles, hizo de la retórica parte de su enseñanza en el Liceo de Atenas, construyó su teoría acerca del estilo perfecto sobre cinco partes que llamó las "virtudes *(aretai)* de la dicción". La primera de ellas, y la fundamental, era el *hellenismos*; es decir, un uso gramaticalmente correcto del griego, un lenguaje libre de barbarismos y solecismos. (*Cf.* J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi*, Leipzig, 1912, p. 13.) En la Grecia del siglo IV, esta exigencia era característica de la época, pues por entonces los extranjeros de todo nivel social se habían hecho tan numerosos que ejercían una influencia corruptora sobre el lenguaje hablado, aun sobre el lenguaje de los griegos mismos. Así, pues, la palabra *hellenismos* no tuvo originalmente el significado de adopción de los usos griegos o la forma griega de vivir que adquirió más tarde en forma inevitable, sobre todo fuera de la Hélade donde la cultura griega se convirtió en moda. Acerca de otro uso posclásico de la palabra, uso que se desarrolló en un mundo ya cristianizado en gran medida, véase *infra*, p. 98. Vino a significar por entonces no sólo la cultura y la lengua de los griegos, sino también el culto y la religión "paganos", es decir, griegos antiguos. Es muy usada en este sentido por los Padres de la Iglesia griegos en sus polémicas. La literatura erudita no distingue siempre con suficiente claridad entre estos diversos significados de la palabra.

uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones. La explicación obvia de la rápida asimilación de su ambiente que efectúan las primeras generaciones cristianas es, desde luego: *1)* el que el cristianismo era un movimiento judío y los judíos estaban ya helenizados en tiempos de san Pablo; no sólo los judíos de la Diáspora sino también, en gran medida, los de Palestina[7] misma, y *2)* el que fuera precisamente esta porción helenizada del pueblo judío hacia la que se volvieran en primer lugar los misioneros cristianos. Fue esa parte de la comunidad apostólica de Jerusalén llamada "helenistas" en el capítulo VI de los *Hechos de los apóstoles*, la que, tras el martirio de su jefe, Esteban, se dispersó por toda Palestina e inició las actividades misionales de la generación siguiente.[8] Al igual que el pro-

[7] Desde luego, esto era verdad por lo que respecta sobre todo a la aristocracia judía y a las clases educadas; Flavio Josefo, *Antiquitates Judaicae*, XX, 12, 264 (*Opera*, ed. Niese, IV, Berlín, 1890, p. 269), observa atinadamente que la gran masa del pueblo judío muestra menos inclinación que la de otras naciones a aprender idiomas extranjeros. Pero el caso de los judíos que vivían fuera de Palestina en un ambiente helenizado era diferente; pronto convirtieron el griego en lengua propia con preferencia del egipcio o cualquier otra lengua nativa. Pero también en Palestina se entendía griego y se le usaba en el comercio y los negocios, aun por personas poco educadas, mucho más de lo que conceden con frecuencia los eruditos; cf. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, Nueva York, 1942, y *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York, 1950, del mismo autor.

[8] *Hechos* VI, 1 ss. [Utilizamos la versión española de E. Nácar Fuster y A. Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955, 6ª ed. T.] La palabra "helenistas" aparece aquí en contraposición a "hebreos", pero no significa "griegos" (palabra que el Nuevo Testamento aplica a los "gentiles"); es el término oficial para el elemento de habla griega entre los judíos y, en consecuencia, se aplica también a la primitiva comuni-

pio Esteban (Stephanos), todos llevaban claros nombres griegos, Felipe (Philippos), Nicanor, Prócoro, Timón, Pármenas, Nicolás (Nikolaos), y en su mayoría pertenecían a familias que habían sido helenizadas hacía una generación o más.[9] El nombre de la nueva secta, *christianoi*, se originó en la ciudad griega de Antioquía, en la que estos

dad cristiana de Jerusalén en la época de los apóstoles. No significa judíos nacidos o criados en Jerusalén que hubiesen adoptado la cultura griega, sino personas que ya no hablaban el arameo nativo como lengua materna, porque ellas o sus familias habían vivido por largo tiempo en un ambiente helenizado y después habían vuelto a su patria. Los que no se convirtieron al cristianismo tenían sus propias sinagogas helenistas en Jerusalén, y nos encontramos a un helenista cristiano como Esteban envuelto en largas discusiones religiosas con ellos. Se menciona expresamente (*Hechos* VI, 9) a las sinagogas de los libertos, los cirenenses y los alejandrinos, los de Cilicia y de Asia. Era natural que los helenistas cristianos, mientras se dedicaban aún a la labor misional en Jerusalén antes de la muerte de Esteban, se volvieran, a causa del elemento común que les daba su idioma y su educación griegos, a estos helenistas no cristianos y a sus escuelas. Debe concluirse que formaban una minoría cada vez más fuerte en la comunidad apostólica del hecho de que se empeñaran en tener sus propios representantes de habla griega en la distribución diaria de comida y ayuda a las viudas. Pudieron obtener de los doce apóstoles la concesión, muy importante, de la institución del nuevo oficio de diácono. Como los primeros diáconos enumerados en *Hechos* VI, 5, tienen todos nombres griegos, parece evidente que eran los representantes especiales de los miembros de habla griega de la comunidad, y que, en principio, debían atender en primer término a esa parte de la congregación. Los apóstoles, al anunciar la innovación, destacan el hecho de que sería demasiado para ellos el hacer todo el trabajo solos. Sin embargo, si los nuevos diáconos debían tomar a su cargo a toda la congregación, tanto a helenistas como a "hebreos", esto aumentaría más la importancia de los helenistas dentro de la comunidad cristiana, ya que los siete elegidos eran helenistas.

[9] Sólo Nicolás no era judío de nacimiento; había sido prosélito en Antioquía antes de su conversión al cristianismo; cf. *Hechos* VI, 5.

judíos helenistas encontraron el primer gran campo de actividad para su misión cristiana.[10] El griego era hablado en todas las *synagogai* de las ciudades mediterráneas, como se ve claramente por el ejemplo de Filón de Alejandría, quien no escribía su pulido griego para ser leído por los gentiles sino que lo destinaba a sus compatriotas judíos cultos. Nunca se hubiera formado un gran grupo de prosélitos gentiles si éstos no hubieran sido capaces de entender el idioma utilizado en el culto judío de las sinagogas de la Diáspora. Toda la actividad misional de Pablo se basa en este hecho. Sus discusiones con los judíos a los que se dirige en sus viajes y a los que trata de llevar el Evangelio de Cristo se llevan a cabo en griego y con todas las sutilezas de la argumentación lógica griega. Por regla general, ambas partes citan el Antiguo Testamento según la traducción griega de la Septuaginta[11] y no según el original hebreo.

Si hacemos a un lado los *Logia*, colecciones de dichos de Jesús, y los Evangelios, los escritores cristianos de la edad apostólica usaron las formas literarias griegas de la "epístola", según el modelo de los filósofos griegos,[12] y de los "hechos" o *praxeis*, actos y doctrinas de hombres sabios o famosos contadas por sus discípulos. El desarrollo posterior de la literatura cristiana en la edad de los

[10] *Hechos* XI, 26.

[11] Hay ciertas diferencias a este respecto entre los Evangelios y san Pablo. En sus *Epístolas* el número de citas veterotestamentarias tomadas de la Septuaginta excede con mucho a las tomadas de otras fuentes. *Cf.* H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, 2ª ed., Cambridge, 1914, pp. 381 ss.

[12] Acerca de este problema en general, véase Paul Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tubinga, 1912, parte 3 del *Handbuch zum Neuen Testament*, I, de H. Lietzmann.

Padres apostólicos, que siguió estas líneas, añadió otros tipos como la "didaqué", el "apocalipsis" y el sermón. Este último es una modificación de la *diatribe* y *dialexis* de la filosofía popular griega, que había intentado llevar las doctrinas de cínicos, estoicos y epicúreos al pueblo. Aun la forma del martirologio fue usada por los paganos en Egipto, donde se desarrolló durante la lucha religiosa entre los egipcios y los judíos, más o menos por la época de los apóstoles y antes de que apareciera la literatura martirológica cristiana.[13] Tenemos que contar con la existencia de folletos religiosos que en la época helenista servían como medio de *propaganda fides* a muchas sectas, si bien estos escritos efímeros no sobrevivieron. Platón menciona ciertos folletos órficos que eran distribuidos por miembros de esa secta de casa en casa,[14] y Plutarco, en sus *Reglas para los recién casados*, advierte a las casadas que no admitan extraños por la puerta de atrás, pues éstos tratarán de meter sus folletos sobre religiones ajenas y esto puede acarrearles disgustos con sus maridos.[15] En

[13] *Cf.* H. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford, 1954, en especial las pp. 236 s.

[14] Platón, *República*, II, 364e, habla de una "multitud de libros" que los "profetas errantes" de Museo y Orfeo ofrecen y en los que se enseña una religión catártica y se llama *teletai* (es decir, "iniciaciones") a sus ritos. Un poco antes de este pasaje (364b-c) dice que estos profetas asedian las casas de los ricos a fin de hacer conversos de su secta entre ellos, dándoles instrucción acerca de los encantamientos y sacrificios por medio de los cuales pueden obtener la absolución de sus faltas o de las de sus antepasados. Estos libros contenían indicaciones prácticas acerca de los diversos métodos para lograr ese fin. Véase O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1922, pp. 81 s.

[15] Éste es el sentido de las palabras de Plutarco, *Praecepta coniugalia*, cap. 19 (*Moralia*, I, ed. Paton-Wegehaupt, Leipzig, 1925, p. 288, 5-10). *Cf.* mi *Scripta Minora*, Roma, 1960, 1, p. 136.

la *Epístola de Santiago* encontramos la frase, que conocemos por la religión órfica, "rueda de la creación".[16] El autor debe de haberla tomado de algún folleto órfico de este tipo. Todos tenían cierta semejanza entre sí y, de vez en cuando, se copiaban frases. Uno de estos grupos era el de los llamados "pitagóricos", que predicaban la forma de vida "pitagórica" y tenían como símbolo una Y, el signo del cruce de caminos en el que el hombre debía elegir qué camino tomar, el del bien o el del mal.[17] En la época helenista encontramos esta doctrina de los dos caminos —que, desde luego, era muy antigua (aparece, por ejemplo, en Hesíodo[18])— en un tratado filosófico popular, el *Pinax de Cebes,* que describe una imagen de los dos caminos encontrada entre las ofrendas votivas de un templo.[19] Sirve como punto de partida para un sermón filosófico y moral, lo mismo que la inscripción del altar del Dios desconocido que Pablo usa en *Hechos* (XVII) como tema de su diatriba. El catecismo cristiano más antiguo, descubierto en el siglo XIX y que lleva el nombre de *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles,* ofrece la misma enseñanza de los dos caminos como esencia de la doctrina cristiana y la combina con los dos sacramentos del bautismo y la eucaristía.[20] Es evidente que éstos se añadieron como elementos característicamente cristianos, ya que los dos caminos fueron tomados de algún folleto precristiano. Este tipo de literatura menor incluía libros de aforismos éticos, tal como el antiguo tratado griego de Demócrito —el padre de la filosofía atomista— *Sobre la paz del ánimo.* Su principio decía así: "Si deseas gozar de la paz del ánimo no emprendas demasiadas actividades". El libro era muy famoso y se leía mucho.[21] Quedé muy sorprendido cuando encontré este precepto transformado en mandamiento cristiano en *El Pastor de Hermas:* "Apártate del exceso de acciones y verás cómo jamás pecas en nada; porque los que en muchas cosas se ocupan, mucho también pecan, como quiera que sus negocios los llevan al retortero y no sirven siquiera a su Señor".[22] Así, Como decía Filón —que lo sabía por experiencia

[16] *Santiago* III, 6 [la versión de Nácar-Colunga dice sencillamente "toda nuestra vida". T.]. *Cf.* Hans Windisch, *Die katholischen Briefe,* 3ª ed., Tubinga, 1951; *Handbuch zum Neuen Testament,* XV, p. 23, acerca de este pasaje, y Kern, *Orphicorum Fragmenta,* p. 244.

[17] *Cf. Scripta Minora,* I, p. 140.

[18] Hesíodo, *Los trabajos y los días,* 288-293.

[19] *Cf. Scripta Minora,* I, pp. 140s.

[20] *Didaché,* caps. 1-6, en *Padres apostólicos,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950. La misma utilización extensa de los "dos caminos" se encuentra en la *Carta de Bernabé (ibid.),* cap. 18. Puesto que ciertas diferencias en la disposición del material en ambos documentos no permiten derivar uno del otro, parece evidente que ambos tienen una misma fuente. Al parecer, esta fuente es un folleto judío moralizador y, de cierto, la doctrina de los dos caminos tiene poco o nada que pueda ser llamado específicamente cristiano. El *Pinax de Cebes* neopitagórico (*cf. supra* nota 19), que contiene la misma doctrina moral, prueba sin lugar a duda que procede en última instancia de una fuente helenista que no era ni judía ni cristiana.

[21] Demócrito, frag. 3, Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* II, p. 132. Este libro sufrió añadidos posteriores debido a su gran popularidad, y algunas de sus partes pasaron a las colecciones de proverbios y apotegmas morales de fines de la Antigüedad; por ejemplo, el florilegio de Estobeo. Era aún muy leído durante la época de los emperadores romanos. También *El Pastor de Hermas* es un libro popular, como lo prueban las variantes en la transmisión de su texto. *Cf. A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas* (comparaciones 2-9), ed. Campbell Bonner, Ann Arbor, 1934, pp. 23 ss.

[22] El *Pastor de Hermas,* comparación IV, 5, en *Padres apostólicos,* ed. cit., pp. 1013 s.

propia—, "la vieja moneda vuelve al uso al dársele un cuño nuevo".[23]

Así, fue la primitiva misión cristiana la que obligó a los misioneros o apóstoles a usar formas de literatura y habla griegas al dirigirse a los judíos helenizados, hacia los cuales se volvieron en un principio y que encontraban en todas las grandes ciudades del mundo mediterráneo. Esto se hizo tanto más necesario cuando Pablo se acercó a los gentiles y empezó a lograr conversos entre ellos. Esta actividad protréptica misma era un rasgo característico de la filosofía griega en la época del helenismo. Las diversas escuelas trataban de lograr nuevos seguidores por medio de discursos protrépticos en los que recomendaban su conocimiento filosófico o *dogma* como la única senda hacia la felicidad. Encontramos este tipo de elocuencia por primera vez en la enseñanza de los sofistas griegos y en la de Sócrates, tal como aparece en los *Diálogos* de Platón.[24] Aun la palabra "conversión" está tomada de Platón, para quien la aceptación de una filosofía significaba, en primer término, un cambio de vida.[25] Aun cuando su aceptación tenía motivos diferentes, la *kerygma* cristiana hablaba de la ignorancia de los hombres, prometía darles un conocimiento mejor y, como todas las filosofías, hacía referencia a un maestro que poseía y revelaba la verdad. Esta situa-

[23] Filón, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, I, 292, 24.

[24] El ejemplo más típico de un discurso o exhortación protréptica socrática se encuentra en el *Eutidemo* de Platón; *cf.* mi *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, pp. 78 s.

[25] A. D. Noek, *Conversion*, Oxford, 1933, ha comparado la conversión de los nuevos seguidores y la actitud psicológica de las sectas cuasi-religiosas en la época helenista. Acerca de la comparación platónica entre la filosofía y el hombre que vuelve la cara hacia la luz del verdadero Ser, véase mi *Paideia*, ed. cit., pp. 283 s. y, en especial, pp. 695 ss.

ción paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos llevó a estos últimos a aprovecharla a su favor. También el dios de los filósofos era diferente de los dioses del Olimpo pagano tradicional, y los sistemas filosóficos de la edad del helenismo eran para sus seguidores una especie de refugio espiritual. Los misioneros cristianos siguieron sus huellas y, si confiamos en los relatos de los *Hechos de los apóstoles*, a veces tomaban prestados los argumentos de estos predecesores, sobre todo cuando se dirigían a un auditorio griego culto.[26]

Ése fue el momento decisivo en el encuentro de griegos y cristianos. El futuro del cristianismo como religión mundial dependía de él. El autor de los *Hechos* lo vio claramente cuando relata la visita del apóstol Pablo a Atenas, centro intelectual y cultural del mundo griego clásico y símbolo de su tradición histórica, y su sermón en ese lugar venerable, el Areópago, ante un auditorio de filósofos estoicos y epicúreos a los que habla del Dios desconocido.[27] Cita el verso de un poeta griego, "porque so-

[26] Más adelante, desde luego, los apologistas cristianos tomaron préstamos mayores de los filósofos helenistas como, por ejemplo, cuando hacen uso de la polémica de los filósofos en contra de los dioses de la religión popular grecorromana.

[27] *Hechos* XVII, 17 ss. El autor nos dice que Pablo habló a los judíos y prosélitos de Atenas en la sinagoga, pero se dirigió a los gentiles en el Areópago, haciendo referencia con esto a una situación que podemos considerar típica en la actividad misionera del apóstol. Las pláticas en la sinagoga sólo se mencionan brevemente, pero Pablo no podía omitirlas, desde luego; la sinagoga era el sitio habitual de sus sermones. Sin embargo, esta vez se destaca claramente la diatriba del Areópago, que muestra la nueva situación cuando el gran guía del cristianismo, helenista y antiguo judío él mismo, se encamina hacia la meta final del cristianismo: el mundo griego clásico.

mos linaje suyo"; sus argumentos son, en gran parte, estoicos y están calculados para convencer a un entendimiento educado en la filosofía.[28] Ya sea esta escena inolvidable un hecho histórico o se haya querido dramatizar por medio de ella la situación histórica al principio de la lucha intelectual entre el cristianismo y el mundo clásico, la forma de tratarla, "la puesta en escena", revela claramente la forma en que la entendió el autor de los *Hechos.*[29]

[28] Eduard Norden, *Agnostos Theos*, Berlín-Leipzig, 1913, pp. 13 ss., hace el análisis más riguroso de los argumentos usados por Pablo en su discurso de Atenas y de su relación con la antigua tradición griega, en especial de su elemento estoico; *cf.* mi reseña de esta obra, reimpresa en mi *Scripta Minora*, I, pp. 110-111. Ya no estoy de acuerdo con la brillante tesis de Norden acerca de que el autor de los *Hechos* debe haber seguido, como patrón literario, una obra acerca del predicador y taumaturgo pagano Apolonio de Tiana, lo cual nos daría una fecha de composición de los *Hechos de los apóstoles* de muy entrado el siglo II. En el Nuevo Testamento aparecen varias veces citas de la poesía griega. Clemente de Alejandría, escritor cristiano en cuyas obras resuena el eco de los poetas griegos, tomado a veces de los originales mismos, a veces de *florilegia* y colecciones semejantes, fue el primer autor que dirigió su atención a las citas literarias de este tipo en los libros del Nuevo Testamento. Dado que Clemente era un hombre muy culto puso un gran interés en el problema de la *paideia* helénica de los escritores bíblicos. Identifica correctamente *(Stromata*, I, 19, ed. Stählin, Leipzig, 1905-1909, II, 59, 1 ss.) la cita que aparece en *Hechos* XVII, 28, tomada de la obra astronómica de Arato, *Phaenomena*, línea 5. También señala *(Strom.*, I, 14, Stählin, II, 37, 23 ss.) la cita de un verso de Epiménides Cretense, tomada de su poema épico, *Oracles* (frag. 1, Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, 8ª ed., I, 31), en la *Epístola a Tito* I, 12, y otra reminiscencia griega en *1 Corintios* XV, 33, tomada del más famoso poeta de la Nueva Comedia Ática, Menandro *(Thais*, frag. 218, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. Kock, III, Leipzig, 1888, p. 62), cita muy apropiada en una carta que San Pablo dirige a la cultísima congregación griega de Corinto.

[29] No puede dudarse —entre los eruditos que conocen la tradición antigua del relato histórico— de que el discurso de san Pablo en Atenas

Esta discusión requería una base común; en otra forma no habría sido posible. San Pablo escogió como base la tradición filosófica griega, que era la parte más representativa de lo vivo aún en la cultura griega de esa época. Un escritor cristiano posterior, el autor de los *Hechos de Felipe*, interpretó la intención del libro de los *Hechos* en la misma forma: imitando los *Hechos* de los *apóstoles* canónico, hace que su protagonista llegue a Atenas, como san Pablo, y hable ante el mismo tipo de auditorio sobre el mismo asunto. Hace decir al apóstol Felipe: "He venido a Atenas a fin de revelaros la *paideia de* Cristo". Esto era, en verdad, lo que quería hacer el autor de nuestros *Hechos.*[30] Al llamar *"paideia* de Cristo" al cristianismo, el imitador destaca la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así, la *paideia* antigua se convierte en su instrumento.

posee sólo una verosimilitud de tipo, pero no es documento histórico. El autor, que lo escribió como clímax dramático de todo el libro, no sólo había estudiado las obras griegas de historia sino que poseía además una verdadera visión histórica, como se desprende con toda claridad de la forma magnífica en que trata su material y equilibra sus partes. *Cf.* A. von Harnack, "Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?", en *Texte und Untersuchungen*, 3ª serie, IX, núm. 1, Leipzig, 1913. Acerca del autor de los *Hechos* como historiador, véase Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921-1923, III, pp. 3 y 23.

[30] *Acta Philippi*, cap. 8 (3). *Cf. Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. Lipsius-Bonnet, II, parte 2, Leipzig, 1903, p. 5, 2.

II. SAN CLEMENTE ROMANO

El documento literario más antiguo de la religión cristiana al que es posible fijar una fecha poco posterior al tiempo de los apóstoles es la *Carta de san Clemente Romano a los corintios,* escrita en la última década del siglo I. Es interesante notar el cambio sufrido por la mentalidad cristiana en los 30 años transcurridos desde la muerte de san Pablo, que había escrito a esta misma Iglesia de Corinto a fin de poner fin a las disputas entre sus grupos y las diferencias en su interpretación de la fe cristiana. Ahora, un fuerte grupo de Corinto se negaba a reconocer la autoridad de su obispo y la Iglesia estaba en total desacuerdo. Clemente, obispo de Roma, se dirige a los corintios como representante de la Iglesia que gozaba de mayor autoridad.[1] A la manera del antiguo arte retórico, les prueba por medio de muchos ejemplos muy bien elegidos *(hypodeigmata)* los trágicos resultados de la lucha de facciones *(stasis)* y de la desobediencia, y los hace contrastar con las bendiciones de la concordia y la obediencia, que divide adecuadamente, como un segundo Demóstenes, en ejemplos tomados del pasado remoto y otros

[1] Oficialmente, por aquella época, la Iglesia de Roma y la de Corinto eran Iglesias coordinadas, ya que "la Iglesia" sólo idealmente era una unidad; sin embargo, según pasa el tiempo, la unidad va siendo más y más destacada, como podemos ver en el Nuevo Testamento mismo, por ejemplo, en la *Epístola a los efesios,* que, en este sentido, bosqueja el desarrollo real de la Iglesia universal en los siglos siguientes.

de tiempos más recientes, que sus lectores conocen por experiencia propia.[2] Al llegar al punto en el que, de acuerdo con los preceptos de la retórica, debían añadirse los más terribles *topos* —la discordia interna ha hecho caer a grandes reyes y ha destruido Estados poderosos—, Clemente se abstiene de dar ejemplos, pues no quiere mezclarse demasiado con la historia secular, pero aplica claramente las reglas de la elocuencia política. Recordemos que la concordia *(homonoia)* había sido el tema sempiterno de los guías pacifistas y de los educadores políticos, de los poetas, los sofistas y los estadistas de la época clásica de la *polis* griega.[3] Durante el periodo romano, la

[2] Clemente, *Primera carta a los corintios,* caps. 3 s. Acerca del uso técnico de los ejemplos como medios de persuasión en la retórica griega, *cf. infra* nota 3. *Stasis* (discordia, lucha de facciones) es uno de los problemas más discutidos en el pensamiento político griego.

[3] Clemente predica la concordia y advierte los peligros de la discordia y la *stasis,* por medio de múltiples ejemplos. En el curso de su argumentación, la importancia va pasando gradualmente de la concordia hacia la obediencia y aun la fe. Pero la forma retórica de tratar el tema sigue siendo la misma. No nos es posible hacer aquí la historia detallada de la idea política de *homonoia* (concordia) a través de la literatura griega (*cf.* Harald Fuchs, "Augustin und der antike Friedensgedanke", en *Neue philologische Untersuchungen,* ed. W. Jaeger, III, Berlín, 1926, pp. 109 ss.), desde la elegía de Solón, *Eunomia,* el *Euménides* de Esquilo o el libro en prosa del sofista Antifón sobre este tema, pasando por los oradores y los pensadores políticos griegos hasta llegar a las declamaciones de las escuelas retóricas en la época de Clemente. La técnica y la forma de tratar el tema propios del obispo cristiano deben retrotraerse a éstas y no a las fuentes más antiguas mencionadas más arriba. El uso, muy extenso, que Clemente hace de la prueba por ejemplos acumulados se deriva de las escuelas retóricas de su propio tiempo. En las Escrituras, este método de demostración no es aún muy común, pero en aquellos pasajes en que se da, por ejemplo, en la *Epístola a los hebreos,* se debe a la misma influencia del arte retórico contemporáneo. Algunos de los ejemplos de

Concordia llegó a ser una diosa. Encontramos su efigie en las monedas romanas; era invocada en las ceremonias nupciales privadas, en los festivales de ciudades enteras y por los gobernantes del Imperio romano. Los filósofos la ensalzaron como aquel poder divino que subyuga y mantiene el orden y la paz mundiales. Por ello, no puede sorprendernos —aunque por otra parte, sí lo estemos— que Clemente se refiera en el maravilloso capítulo 20 de su *Carta* al orden cósmico de todas las cosas como al principio último establecido por la voluntad de Dios, el Creador, para servir de modelo a la vida y a la pacífica cooperación de los hombres.

El ejemplo de san Pablo en *1 Corintios* XII debe de

san Clemente están sacados de este libro, según parece, pero el método como tal fue tomado por ambos escritores de la práctica corriente y de los manuales de *techné* retórica. De allí tomó también Clemente la costumbre de distinguir entre ejemplos del pasado y ejemplos sacados de la experiencia histórica más reciente (*cf.* 5, 1), que los retóricos habían observado con tanta frecuencia en los oradores clásicos griegos como Demóstenes e Isócrates. Un *topos* negativo como "Envidia y contienda han asolado grandes ciudades y arrancado de raíz grandes naciones", que Clemente usa en la *Primera carta a los corintios* 6, 4, se remonta también a esa fuente. Es la figura retórica llamada *amplificatio* por medio de la cual el orador muestra que el asunto del que está hablando ha sido, con frecuencia, la causa de grandes beneficios (o de grandes males). Aun la poesía estaba invadida por tales ardides retóricos; por ejemplo, cuando Catulo traduce (*Carm.* 51) algunos versos de un famoso poema de Safo, sin duda después de haberlo descubierto en algún manual de retórica (se ha conservado precisamente en un tratado de retórica de este tipo), añade una moraleja a manera de último verso y advierte a su mejor yo que no debe permitirse demasiado *otium*, que "ha arruinado a reyes poderosos y a prósperas ciudades". Este *topos* puede aplicarse a toda suerte de cosas malas. Así, Clemente lo aplica a la impudicia y discordia de la comunidad cristiana de Corinto. La educación retórica de los griegos podía ser usada casi con cualquier propósito.

haber alentado a san Clemente para recurrir en este contexto a la tradición griega clásica. Pablo había relatado a los corintios la famosa historia de la pugna que surgió una vez entre las distintas partes del cuerpo, que se negaron a cumplir con sus funciones especiales dentro del organismo hasta que se vieron obligadas a reconocer que son partes de un cuerpo único y que sólo como tales pueden existir. Se trata de la fábula que Menenio Agripa contó a los plebeyos de Roma cuando éstos abandonaron la ciudad y se dirigieron al Monte Sacro, tras de decidir que no querían vivir con los patricios; por medio de ella logró convencerlos de que debían regresar. Todos conocemos esta historia por la lectura de Tito Livio, pero aparece también en varios historiadores griegos.[4] Al parecer se remonta a una declamación de los sofistas griegos sobre la *Homonoia*.[5] Pero la prueba de Clemente es distinta. Hace una lista de todos los ejemplos de cooperación pacífica en el universo.[6] Este argumento puede encontrarse en *Las fenicias* de Eurípides, en la que Yocasta trata de convencer a su despótico hijo, Etéocles, de que la cooperación pacífica con el desterrado Polinices es el único camino que puede seguir.[7] San Clemente usó una fuente estoica en este caso, como puede verse claramente por numerosos indicios.[8] Tal fuente era una ala-

[4] Tito Livio, II, 32, 8 ss. Si se quiere conocer otros autores antiguos que relatan la misma historia, véase Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie*, XV, 840, s. v. "Menenius", 12.

[5] *Cf.* W. Nestle, *Philologus*, 70, 1911, pp. 45 s.

[6] Clemente, *Primera carta a los corintios*, cap. 20.

[7] Eurípides, *Las fenicias*, 535 ss.

[8] *Cf.* mi artículo acerca de la *Primera carta de San Clemente Romano* en *Rheinisches Museum für Philologie*, 102, 1959, pp. 330-340, en el que he intentado dar un paso más en la identificación de la naturaleza y

banza entusiasta de la paz y armonía como señora que gobierna toda la naturaleza, desde el día y la noche y los movimientos ordenados de los cuerpos celestes hasta las criaturas más pequeñas, hormigas y abejas, por ejemplo, con su maravillosa comunidad social.

Es significativo que en ese momento crucial entraran en la discusión los ideales de la filosofía política de la antigua ciudad-Estado griega, cuando lo que se discutía era el nuevo tipo cristiano de comunidad humana, llamado ahora Iglesia, del griego *ekklesia*, término que significaba originalmente la asamblea de ciudadanos de una *polis* griega. Mientras en Corinto, capital por aquel entonces de la provincia de Acaya, nombre dado a Grecia en el lenguaje oficial de la administración romana, todo tipo de portadores del Espíritu Santo contendían unos con otros —entre ellos, maestros y profetas, los que conocían idiomas y los que hablaban lenguas, es decir, los extáticos—,[9] en el suelo de Roma nació un nuevo sentido del orden que atrajo con gran fuerza a los individualistas de la ciudad griega.[10] Los

época de la fuente estoica utilizada por Clemente. Acerca del problema de esta fuente, véase también el comentario de R. Knopf a las dos cartas atribuidas a San Clemente Romano, en *Handbuch zum Neuen Testament*, ed. H. Lietzmann, separata, Tubinga, 1920, pp. 76-83.

[9] *1 Corintios* XII, 4-11, da una lista de los diferentes dones del Espíritu Santo que distinguía san Pablo.

[10] En *1 Corintios* XII, 7, san Pablo destaca no el don *(charisma)* que cada individuo ha recibido del Espíritu Santo, sino el hecho de que le fue dado para hacer el mejor uso posible de él. Esta distinción entre la virtud especial o excelencia de cada ciudadano y el uso que éste hace de ella para el bien común se encuentra también en el pensamiento político griego desde su principio mismo; era natural que este problema surgiera de nuevo en la primitiva comunidad cristiana tan pronto como se presentaron en ella dificultades serias.

nombres de los mártires romanos Pedro y Pablo son invocados por Clemente como modelos de obediencia; el modelo supremo de sumisión es el propio Cristo, pero hay aún una referencia a la disciplina ejemplar del ejército romano.[11] Y si bien la insistencia de san Pablo sobre la fe permanece inalterada en la carta de san Clemente, el mayor hincapié se hace en las buenas obras, lo mismo que en la *Epístola de Santiago*, que pertenece quizá a la misma época y es claramente una polémica contra san Pablo.[12] Del importante documento histórico de san Clemente surge ya todo un sistema de virtudes cristianas; su concepto del cristianismo está más cercano a la moralidad estoica que el espíritu de san Pablo en su *Epístola a los romanos*. Desde luego, no debe sorprendernos el que la *kerygma* cristiana haya sido comprendida y aceptada en esta forma. La interpretación del cristianismo como un idealismo ético en esencia puede encontrarse en el Nuevo Testamento mismo, a través de las llamadas "Epístolas pastorales". La religión judía debe de haber favorecido este tipo de interpretación y si bien el principal problema de la generación de san Pablo, la ley ritual hebrea, no era ya un problema para san Clemente y sus contemporáneos, compartían con la Diáspora judía la misma tendencia moral racional.[13]

Si queremos dar las características del espíritu de la carta clementina, no basta con alabarla como un testi-

[11] Clemente, *Primera carta a los corintios*, cap. 37, 2-4.

[12] *Santiago* II, 17.

[13] El espíritu del pueblo judío y de su religión, tal como lo entienden los autores judíos, se caracteriza siempre por su sujeción a la ley; es un pueblo que insiste en cumplir la letra de la ley con el mayor cuidado. Véase Flavio Josefo, *Ant. Jud.*, XVI, 6, 8 s.; *Contra Apionem*, II, 171 s.

monio de amor fraterno y de caridad cristiana, ni tampoco con interpretarla como un estallido de ira e indignación y como una interferencia en los asuntos de la Iglesia de Corinto. Hay tras ella una concepción de la Iglesia que está en el polo opuesto de la de los corintios. Las largas y fuertes declaraciones sobre la concordia y unidad que encontramos en la carta de la Iglesia romana revelan la convicción fundamental de que la religión cristiana —si quiere formar una verdadera comunidad— requiere una disciplina semejante a la de los ciudadanos de un Estado bien organizado, penetrados por un mismo espíritu común a todos. Queda aún lugar para el pluralismo de las primitivas Iglesias cristianas locales, pero no pueden actuar como les plazca. Su libertad de acción y de conducta está limitada por la desaprobación de los posibles excesos que sienten las Iglesias cristianas hermanas y que una de ellas expresa públicamente, la que tiene una autoridad espiritual y moral reconocida. Se da por supuesto en la carta que la anarquía de los corintios requiere tal amonestación pública, pero también se da por supuesto que sólo la Iglesia de Roma tiene, dentro del mundo cristiano, la autoridad y el derecho a actuar como voz pública en tal caso.

La carta es impersonal. El nombre de san Clemente no aparece en ella, pero se conservó, con la inscripción de la carta, en nuestra tradición manuscrita y es citado como autor por los corintios mismos y por su obispo Dionisio poco después, hacia 170 d. C. Durante las generaciones siguientes se leían aún partes de la carta en los oficios divinos de Corinto. Sin embargo, san Clemente evita aparecer en la carta como autor y como personalidad; esto se ajusta a la lección que quiere dar a los corintios acerca de la disciplina y el orden públicos de la Iglesia cristiana.

La forma en que establece su concepto del orden y la paz dentro de la comunidad humana de la Iglesia revela estar basado en una reflexión filosófica consciente acerca del problema general implícito en ella. La mera repetición del llamado emotivo a la *agapé* o caridad (cap. 13), de la que los corintios parecen carecer tan completamente, no sería suficiente en el sentir de san Clemente. Ya sus guías anteriores deben de haber hecho tal llamado repetidas veces. Pero, puesto que los corintios son, cuando menos en parte, personas cultas y poseen la *paideia* griega, san Clemente da a su hincapié en el orden cívico dentro de la *politeia* cristiana un doble trasfondo filosófico: el de la experiencia política y la ética social reunidas y el de la filosofía cosmológica. La *paideia* griega había hecho lo mismo, pues siempre hacía derivar sus reglas sobre la conducta humana y social de las leyes divinas del universo, a las que daba el nombre de "naturaleza" *(physis)*. Los intérpretes cristianos (¡y no sólo ellos!) debieran recordar que este concepto griego de la naturaleza no es idéntico al naturalismo en sentido moderno, sino más bien casi su opuesto. Este aspecto cósmico del problema de la paz en el mundo humano aparece ante los ojos del lector no sólo en el famoso capítulo 20 de la carta; en los capítulos siguientes se mantiene la misma perspectiva, aunque a veces se la combina con la aplicación práctica de este punto de vista al caso en cuestión. Esto no hace que, a los ojos de un griego, las reflexiones acerca de los principios sean menos filosóficas, pues la teoría y la vida deben marchar siempre juntas, y sólo cuando se las comprende en esta forma puede el filósofo sostener que él imparte la *paideia* verdadera.

En este punto, san Clemente recurre de nuevo a la tradición de la *paideia* clásica que él conoce tan bien. La concepción orgánica de la sociedad —que ha tomado del pensamiento político griego— adquiere en sus manos un sentido casi místico al ser interpretada a la manera cristiana como unidad en el cuerpo de Cristo. Esta idea mística sobre la Iglesia —que procede de san Pablo— es completada por san Clemente mediante la sabiduría de la experiencia y la especulación políticas de Grecia. Tras de señalar en el cap. 37 el paralelo con el ejército romano y su disciplina jerárquica, que era objeto de extrañeza y curiosidad por parte de la población no romana del Imperio (recuérdense las largas descripciones de la organización y el invencible poder del ejército romano en Polibio —que habla a los griegos— y en Flavio Josefo —que habla a los judíos—), san Clemente se vuelve a la tragedia griega y cita a Sófocles o Eurípides, tomando quizá las palabras de una fuente filosófica griega: los grandes no pueden existir sin los pequeños, y éstos a su vez no pueden existir sin los grandes. Sófocles lo había dicho en el famoso coro de su *Ayax* (158), pero en san Clemente esta experiencia va aunada a la afirmación general de que esto se debe a que hay una mezcla apropiada en todas las cosas que hace posible su uso práctico. La combinación de esta idea con la de la cooperación entre los grandes y los pequeños dentro de la sociedad humana no se encuentra en el *Ayax* de Sófocles, aunque sí aparece en un fragmento similar de Eurípides (*Eolo*, 21), como ha sido ya señalado por eruditos que tornan en serio estos asuntos aparentemente sin importancia y dedican a ellos su tiempo y su trabajo. Sus descubrimientos son importantes para nuestro intento de determinar la presencia de una tradición viva de *paideia*

griega en la comunidad de habla griega de Roma. Era de habla griega porque estuvo formada por judíos helenizados, desde el principio hasta el final del primer siglo y quizá aún más tiempo. Por ello podían ofrecer a los corintios una crítica cristiana expresada en el lenguaje de su educación clásica. No se trataba sólo de un asunto de estilo, sino que llevaba implícita la generalidad teórica de método intelectual aplicable a cualquier problema, que es el sello distintivo de la *paideia* griega.

La palabra griega que hemos traducido como "mezcla apropiada" se refiere a una clase especial de mezcla que el idioma griego llama *krasis* a fin de distinguirla de una mera yuxtaposición de elementos mixtos sin que haya penetración mutua (en griego: *mixis*). La palabra usada tanto por Clemente como por Eurípides en este contexto es un compuesto de *krasis*, *synkrasis*, que destaca la idea de mutua penetración aún más que el simple sustantivo. Por ello, debíamos traducirla por "fusión". Se trataba de una palabra con un significado casi técnico que tiene una historia larga e interesante. Era usada en el pensamiento médico primitivo de Grecia para referirse a algo que, aunque compuesto de dos o más elementos, se ha incorporado en una unidad indisoluble y equilibrada. Los pensadores políticos y sociales llegaron a usar la palabra para describir su ideal de unidad política como una sana fusión de distintos elementos sociales en la *polis*. Era también aplicada al cosmos y a la unidad y orden de sus elementos o partes. En otras palabras, la unidad de la Iglesia en la que piensa san Clemente y que defiende corresponde a ese ideal filosófico griego, y puede explicarla con facilidad recurriendo a esta analogía, si bien la religión cristiana da al antiguo concepto un nuevo espíritu

enteramente propio. Pero, al parecer, así como la mente griega al enfrentarse al problema de la estructura de la sociedad humana tuvo que pasar de este caso especial al fenómeno en general, así el problema cristiano acerca de la estructura de la nueva comunidad fuerza a san Clemente a volver al problema general tal como lo había elucidado la filosofía griega. Esto se repite continuamente en la historia del cristianismo, en la forma en que la herencia clásica es incorporada a la estructura del pensamiento cristiano. Esta herencia entra en la mente cristiana más tarde como algo más que como un elemento de la teología dogmática; en realidad está ya en ella desde el principio mismo en una forma muy práctica, inseparable de la vida misma.

Ahora Clemente afirma que esta unidad, que ilustró primero por medio del orden del ejército romano y después por la analogía de grandes y pequeños dentro del organismo de la sociedad humana, es una unidad natural, que compara con la relación entre el cuerpo humano y sus partes. Cita aquí al apóstol Pablo (*1 Corintios* XII, 21-22), que fue el primer maestro cristiano que señaló este ideal y que lo usó como marco de su famoso mensaje sobre la *agapé* cristiana. San Clemente no repite los conmovedores detalles del himno paulino a la *agapé*, que desde luego los corintios se sabían de memoria. Sólo destaca la importancia de las menores partes del cuerpo humano para la vida de todo el organismo y termina su argumento, en forma triunfal, al cerrar el cap. 37 con la afirmación de que "todos conspiran" (en griego: *sympnei;* en latín: *conspirant*) y, al hacerlo así, se ordenan de consuno a la conservación de todo el cuerpo. De nuevo tenemos aquí uno de esos conceptos verdaderamente griegos que se

convirtieron en fundamento y característica de toda una filosofía. El verbo *sympneo* significa tener un *pneuma* o espíritu común. El hecho de que san Clemente use esta palabra en relación con las partes del cuerpo implica que un *pneuma* permea y anima todo el organismo del cuerpo. Esta idea proviene de la medicina griega[14] y de ahí fue

[14] El concepto de *synkrasis* (san Clemente, *Primera carta a los corintios* 37, 4) se amplía y aclara mediante la siguiente afirmación: "La cabeza sin los pies no es nada y nada son igualmente los pies sin la cabeza... y *todos conspiran (panta sympnei)* y todos se ordenan de *consuno* a la conservación de todo el cuerpo". Parece haber escapado a la atención de los intérpretes el que estas palabras son una paráfrasis de un pasaje, antes muy conocido, del libro de Hipócrates, *Peri trophés* ("Sobre la alimentación") 23: "Una confluencia, una conspiración, todo en simpatía uno con otro". Esta exclamación resuena a través de toda la literatura filosófica y médica de la época helenista tardía y del periodo de la Roma imperial. Esto se debía, evidentemente, no a la influencia directa del pequeño libro, sino al filósofo estoico que incorporó a su obra tanto la cita acerca de la *synkrasis* del *Eolo* de Eurípides como el pasaje hipocrático del *Peri trophés*. Hemos observado ya (*supra* pp. 27-28) que el capítulo 20 de la carta de san Clemente debe derivarse de una famosa fuente estoica ahora perdida. La concepción del cap. 37, 4 ss. debe de provenir del mismo libro filosófico, ya que refleja las características de uno y el mismo sistema natural. No puedo hacer aquí el análisis completo de los vestigios de esa fuente estoica en san Clemente, sino que debo dejar esta parte del problema para otra ocasión. Pero esto resulta obvio: san Clemente usó una teoría filosófica griega y la interpretó en su sentido cristiano a fin de dar a su llamado moral y social a los corintios, que fundamenta en la *Primera epístola de San Pablo a los corintios* (XII-XIII), también una firme base racional. En ese aspecto su forma de tratar el problema se anticipa al método de los Padres de la Iglesia del siglo IV, que muestran la misma combinación de demostración por medio de la autoridad bíblica y por medio del argumento racional. Su *paideia* cristiana no está limitada a la primera sino que incluye un fuerte elemento de tradición filosófica y moral griega, viva en la mente y el corazón de los escritores cristianos.

tomada por la filosofía estoica. Lo que en un principio era una explicación de la vida orgánica en el cuerpo humano fue transferido ahora a la vida del universo: todo estaba permeado por el *pneuma* vivificador de acuerdo con la teoría estoica de la *physis*. La *sympnoia* de las partes, que los médicos habían afirmado con respecto al cuerpo del hombre, se convirtió ahora en principio del universo vivo y se transformó en *sympnoia panton*. Podemos trazar la historia de esta idea desde la cosmología estoica, a través de la filosofía neoplatónica, hasta llegar a Leibniz. Y éste es el concepto que usa san Clemente para ilustrar su ideal acerca de la unidad espiritual de la Iglesia. El concepto cristiano del "santo *pneuma*" debe haberlo llevado a aceptar más prontamente la idea. De cualquier manera es uno de esos conceptos metafóricos que han mostrado ser aplicables a las cosas más heterogéneas. La idea de la *synkrasis* y la de la *sympnoia* van juntas y revelan tener un mismo origen en una misma fuente filosófica, consagrada al problema de la armonía política en la sociedad humana. San Clemente la necesitaba a fin de lograr su propósito de establecer con firmeza, dentro de la Iglesia en rápido desarrollo, el ideal de un *ordo Christianus*, que asigna a cada miembro de la comunidad su lugar propio y su forma de cooperar de acuerdo con su capacidad. Hay un lugar y una función especial para el sumo sacerdote y su servicio, y otro para los sacerdotes, otro para los levitas y diáconos y otros para el laico. Cada uno de ellos debe evitar el excederse en el límite de su servicio y contentarse con él. Estos ejemplos los toma san Clemente de la ley judía y de su tradición en la Escritura. No son literalmente aplicables a la Iglesia, pero es evidente que tienden a convertirse en el patrón de su nueva jerarquía.

La autoridad asumida en la carta por quienes hablan a la Iglesia de Corinto descansa en la hipótesis de que éste no es un acto de arrogancia por parte de la Iglesia de Roma, sino el cumplimiento de su deber de cristianos hacia los hermanos que ven descarriarse. En la conclusión de la carta, inmediatamente antes de la solemne y bella oración con la que termina, san Clemente da, de nuevo, ejemplos que deben evitar el mal, tomados (según afirma expresamente en el cap. 55) de la Escritura y de la historia pagana. Después, vuelve a alabar la *paideia*, con lo que define toda su carta como un acto de educación cristiana. Éste debe de haberle parecido como la justificación verdadera de su iniciativa y debe de haber arrojado también su luz, retrospectivamente, sobre las cartas de los apóstoles que más tarde habían de ser recogidas como parte de un "Nuevo Testamento". No es de maravillar, pues, el que su *Carta a los corintios* perteneciera durante siglos a ese grupo de libros. A un hombre de educación griega debe de habérsele presentado, de modo muy natural, la palabra *paideia* para definir lo que trataba de alcanzar con su carta. No faltaba tampoco la autoridad bíblica para ello —por entonces, la Biblia era aún sólo el Antiguo Testamento— y se la cita repetidamente en la parte final de la carta. La Septuaginta habla con frecuencia de *paideia;* ahí significa aún lo que el original hebreo entendía en los pasajes citados por san Clemente: el castigo del pecador, que trae consigo un cambio de espíritu. También Clemente tiene siempre presente el antiguo significado de la palabra. Pero es evidente que la aplica en un sentido mucho más amplio en su carta y que, si bien usa el testimonio escriturario, él concibe la *paideia* justamente como lo que ofrece a los corintios en toda su

carta. En ese sentido la *Epístola a los efesios,* y algunos otros pasajes de los escritos apostólicos muy estimados por la Iglesia cristiana hacia esta época, hablaban de la *paideia tou kyriou,* y ésta es la frase que Clemente debe tener en la cabeza cuando, en varios pasajes que se encuentran hacia el final de la carta, habla de la "*paideia* de Dios" o de la "*paideia* de Cristo" como de la gran fuerza protectora en la vida del cristiano.[15] No puede caber duda

[15] Al parecer la última parte de la carta de san Clemente resume todo su contenido. Termina con la gran plegaria que empieza en el cap. 52, 2. Inmediatamente antes de esta oración y como introducción a ella el autor hace un último esfuerzo por hacer ver a los corintios cuál es su intención sin despertar en ellos un resentimiento, e introduce en este contexto la idea de *paideia.* Presupone que los corintios están dispuestos a reconocer la existencia de una *agapé* cristiana: vuelvan a tomar (escribe) la epístola del apóstol Pablo y comprendan cómo el gran ideal que muestra a la vieja y firme Iglesia de Corinto ha sido desvirtuado por las acciones deshonestas de una o dos personas, acciones que no son dignas de una buena disciplina cristiana. La palabra *agogé* que emplea aquí es un antiguo término técnico griego que destaca esta parte especial de la buena educación. Se usó con frecuencia en relación con la disciplina y autocontrol espartanos. San Clemente añade, como una nota más, que significa buscar el bien común y no el interés propio. Tal era el repetidísimo mandamiento supremo de la virtud cívica en la Grecia clásica. San Clemente lo acepta, pero con el sentido de la *agapé* cristiana; a esto dedica el cap. 49, en el que la palabra es metida en la cabeza del lector a fuerza de incesantes anáforas retóricas. Después vuelve a hacer uso del más antiguo método de la tradición pedagógica griega y da muchos ejemplos, que en realidad sólo "recuerda" a sus lectores, ya que éstos conocen tanto las Escrituras como la historia pagana *(hypodeigmata ethnon).*

En el cap. 56 aparecen no menos de siete veces las palabras *paideia* y *paideuo.* Esto se continúa en los capítulos siguientes (57, 1; 59, 3; 62, 3). En los pasajes del cap. 56 que están tomados del Antiguo Testamento, *paideia* tiene el significado restringido de la palabra hebrea que significa "castigo", pero en el cap. 62, 3, san Clemente usa la frase "*paideia* de

de que lo que toma en su carta de una gran tradición filosófica y de otras fuentes paganas está incluido en este concepto omnicomprensivo de la *paideia* divina, pues de no ser así, no podría haberlo usado con el propósito de convencer a la gente de Corinto de la verdad de sus enseñanzas. Estas verdades y afirmaciones generales de los poetas y pensadores griegos que san Clemente incorpora a su *paideia* cristiana son testimonios corroborativos y destacan con el carácter de *paideia* de su obra. Esta forma de presentar su propio "consejo" tiene la intención de hacerla más fácilmente aceptable para los descarriados hermanos de Corinto. El documento sobrevivió a la situación en relación con la cual fue escrito como código perdurable de la nueva *paideia.* A esta concepción que el

Dios" como sinónimo de la suma total de todos los *Logia* de la tradición escrita, empleo que corresponde al sentido griego del término. Con este mismo sentido aparece en 2 *Timoteo* III, 14-16. Es evidente que, bajo la influencia de la muy admirada "*paideia* griega" que aún existía y que era conocimiento común de todas las personas, iba surgiendo un nuevo concepto de la *paideia* cristiana, cuyo desenvolvimiento posterior seguiremos a través de los siglos inmediatos. Lo notable es que este proceso se inicia en un grupo de escritos cristianos que consiste en las epístolas a los *Efesios* (VI, 4) y a los *Hebreos* (XII, 5), 2 *Timoteo* (III, 14-16) y de la *Carta de San Clemente a los corintios.* Entre estos escritos, las epístolas a los *Efesios* y a los *Hebreos* señalan los primeros pasos en esta dirección, en tanto que la carta de Clemente a los corintios muestra una ampliación de esta idea y de su aplicación a la vida y el pensamiento cristianos. El concepto de *paideia* no se limita ya, en modo alguno, al mundo "pagano" de esa época, sino que está muy vivo entre judíos y cristianos; se hace referencia a él porque es fácilmente comprensible para todos, si bien los cristianos y los judíos piensan quizá que pueden hacer una contribución propia al problema de la *paideia* verdadera. Así, el antiguo ideal griego entra en una nueva fase de su vida. La historia no empieza con una definición de lo que toma del pasado, sino tomando posesión de él y adaptándolo a sus nuevos propósitos.

autor tenía de su propia obra se debe el que, aun en la oración final, dé gracias a Dios por habernos enviado a Cristo, "por el que nos enseñaste, santificaste y honraste". El gran valor que se concede a la *paideia* en esta última parte de la carta, en la que Clemente trata de hacer que aquellos a quienes va dirigida comprendan el propósito *(skopos)* de su escrito, no puede explicarse del todo por el papel que hasta entonces había desempeñado esta idea en el pensamiento cristiano; sin duda aumenta por el gran valor que le da su empleo dentro de la civilización griega.

III. LOS APOLOGISTAS

LA LITERATURA cristiana primitiva está destinada a los cristianos y a quienes están en vías de adoptar la religión de Cristo. Es, pues, un asunto interno de la comunidad cristiana. Pero la razón inmediata que hizo a los autores cristianos dirigirse a un auditorio no cristiano fue la cruel persecución a que se vieron sometidos los seguidores de Cristo por todo el Imperio romano. Así, a mediados del siglo II, surgió una extensa literatura por medio de la cual los cristianos hablaban, en defensa propia, a la mayoría pagana de la población. Es evidente que este coro polifónico no podía dar por supuesto, en su apología, aquello que iba a defender. Esto es lo que distingue su situación de la de la literatura cristiana anterior. Estos nuevos abogados de su religión tienen que encontrar alguna base común con la gente a la que se dirigen a fin de entablar una verdadera discusión. La mayor parte de ellos escogieron una forma didáctica de discurso, respondiendo a las posibles objeciones y a la difamación, pero la situación misma llevó a revivir la forma dialogada, tal como la encontramos en el diálogo de san Justino *Mártir* con Trifón, ejemplo clásico de imitación externa de un patrón literario rígido, si no de un verdadero esfuerzo por parte de ambos interlocutores por entenderse en vez de hacer preguntas por el mero afán de refutarlas.[1] Este intento sólo podía hacerse

[1] *Cf.* R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig, 1895, II, p. 368.

en el ambiente de la cultura intelectual griega. Por ello, el lenguaje tiene un tono diferente a la entusiasta elocuencia cristiana anterior. Los escritores no pretenden dirigirse a las masas iletradas, sino que dirigen su obra a quienes leen con el propósito de adquirir una mayor información. Hablan a los pocos que poseen cultura, entre ellos, los gobernantes del Imperio romano.[2] Se dirigen a ellos individualmente como a hombres de mayor cultura *(paideia)*, que se enfrentarán al problema con espíritu filosófico.[3] Y no se trata de mera adulación: ningún gobernante de la tierra ha merecido más tales frases que Adriano, Antonino Pío o Marco Aurelio, a los que están dedicadas algunas de estas obras. Los cristianos tenían que enfrentarse a la acusación de completo canibalismo, ya que en la eucaristía comían la carne y bebían la sangre de su Dios. Eran llamados ateos porque no veneraban a los dioses del Estado. Negaban los honores divinos al emperador mismo, de tal modo que su ateísmo era a la vez subversión política.[4]

La defensa del cristianismo tenía que emplear siempre argumentos filosóficos. ¿Acaso no habían enseñado Sócrates y Platón y muchos otros lo mismo?[5] El no creer

[2] *Cf.* Justino, *Primera apología*, cap. 1; Arístides, *Apol.*, init.; Atenágoras, *Suppl.*, init.

[3] Los emperadores a los que Justino se dirige en su *Apología* son llamados "hombres píos y filósofos", "amantes de la cultura" *(paideia)*; *cf. Primera apología*, cap. 2.

[4] Acerca de la acusación de ateísmo, véase Justino, *Primera apología*, cap. 6. Antes de Cristo habían existido ya portadores del *Logos* divino, véase *Primera apología*, cap. 5.

[5] Justino hace referencia a Sócrates y Platón en muchos pasajes de sus *Apologías*. El paralelo entre Sócrates y Cristo corre a lo largo de toda la obra.

en los dioses de los antiguos poetas y de la religión popular era tan viejo como la filosofía misma.[6] ¿Y no sufrió Sócrates la muerte de un mártir por su concepto más puro de la divinidad?[7] Fue el prototipo del justo sufriente, un verdadero *typos*, como algunas figuras del Antiguo Testamento que parecen señalar la venida de Cristo. Los estoicos habían afirmado que el principio y causa divino del mundo era el *Logos* que penetra todo cuanto existe. Este *Logos*, anticipado en parte por Sócrates, tomó forma humana en Cristo, según afirma el Cuarto Evangelio, en el que Cristo aparece como el poder creador de la Palabra que ha creado al mundo.[8] Justino relata en su diálogo cómo se había sentido atraído hacia la filosofía griega desde su juventud; a decir verdad, estudió uno tras otro sus sistemas, ya que ninguno de ellos llegó a satisfacerle por completo, hasta que encontró la respuesta final en la religión cristiana.[9] Pero aun después de haberse convertido en cristiano no arrojó de sí el manto del filósofo griego, pues para él el cristianismo es la filosofía absoluta.[10] Todo este asunto es un problema filosófico no sólo para Justino sino para la mayor parte de sus contemporáneos.

No debe sorprendernos la interpretación del cristianismo como una filosofía, pues si nos detenemos a pen-

[6] Jenófanes de Colofón, que ataca violentamente a los dioses de Homero y Hesíodo, fue el primer filósofo griego que estableció el límite entre la teología popular y la filosófica; *cf.* mi libro *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 43-59.

[7] Justino, *Primera apología*, cap. 5, 3.

[8] Justino, *Segunda apología*, cap. 10.

[9] Justino, *Diálogo*, cap. 2, 3-6.

[10] Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 11, 8.

sar qué podía comparar un griego con el fenómeno del monoteísmo judío-cristiano, encontraremos que sólo la filosofía le corresponde dentro del pensamiento griego. A decir verdad, cuando los griegos se toparon por primera vez con la religión judía en Alejandría —siglo III a.C.—, poco después de la aventura de Alejandro Magno, los autores griegos que refieren sus primeras impresiones del encuentro con el pueblo judío —entre ellos, Hecateo de Abdera, Megástenes y Clearco de Soli en Chipre, el discípulo de Teofrasto— llaman invariablemente a los judíos la "raza filosófica".[11] Lo que querían decir era, desde luego, que los judíos habían tenido siempre cierta idea de la unicidad del principio divino del mundo, idea a la que los filósofos griegos habían llegado muy recientemente aún. La filosofía había servido como una plataforma para los primeros intentos de lograr un contacto más estrecho entre Oriente y Occidente en una época en que la civilización griega empezó a desplazarse hacia el Oriente bajo Alejandro Magno, y quizá ya aún antes. El judío mencionado en el perdido diálogo de Clearco, quien conoció a Aristóteles cuando éste enseñaba en Assos, Asia Menor, es descrito como un perfecto

[11] *Cf.* mi *Diokles von Karystos*, Berlín, 1938, pp. 137s., acerca de los judíos a quienes los primeros escritores helenistas llamaban "una raza filosófica" y acerca de su fuente de información. Más tarde la religión judía fue llamada una filosofía y no sólo por los griegos helenistas; los judíos helenizados habían aprendido a ver su religión con ojos griegos. Así, Flavio Josefo, al hablar de las sectas o partidos religiosos de los judíos, distingue entre ellos tres escuelas filosóficas: los saduceos, los fariseos y los esenios; cf. su *Guerra de los judíos*, II, 8, 2-15, y *Ant. Jud.*, XVII, 2, 4; XVIII, 1, 2-5. En forma semejante, Filón había hablado con frecuencia de la "filosofía ancestral" de los judíos y se refería a sus leyes y costumbres llamándolas la "filosofía de Moisés".

griego no sólo por su lengua sino también por su alma.[12] ¿Qué es un "alma griega" para un escritor peripatético? No aquello que los eruditos modernos en historia o filología intentan apresar en Homero, Píndaro o en la Atenas de Pericles; para él un alma griega es la mente humana intelectualizada en cuyo mundo, claro como el cristal, podía participar y moverse con perfecta soltura y gracia aun un extranjero muy dotado e inteligente. Quizá nunca llegaran a entender los últimos motivos mutuos, quizá el oído intelectual de cada uno de ellos no fuera capaz de percibir los tonos más finos del lenguaje del otro; pero basta —pensaron que *podrían* comprenderse y sus valientes esfuerzos parecían prometer un éxito sorprendente—. Me temo que la Sagrada Escritura judía nunca hubiera sido traducida y la Septuaginta no habría nacido jamás si no hubiera sido por las esperanzas de los griegos de Alejandría de encontrar en ellas el secreto de lo que, respetuosamente, llamaban la filosofía de los bárbaros.[13] Tras esta aventura está la nueva idea de la "humanidad una", que la política de Alejandro propagó tras la conquista del Imperio persa.[14]

[12] El largo e interesante fragmento del diálogo de Clearco se cita completo en Flavio Josefo, *Contra Apionem*, I, 176. *Cf.* mi *Aristóteles*, p. 138, y mi artículo "Greeks and Jews", reimpreso en mi *Scripta Minora*, II, pp. 172 ss.

[13] Justino, el apologista cristiano (*Primera apología*, cap. 5, 4), al comparar la aparición del *Logos* divino en Sócrates y en Jesucristo, dice que Sócrates reveló a los griegos lo que Cristo, cuando el *Logos* se hizo carne en él, enseñó a los bárbaros.

[14] *Cf.* Plutarco, *De Alexandri fortuna aut virtute*, cap. 6. En este capítulo famoso, Plutarco compara al rey de Macedonia, que unificó a los pueblos del mundo en un Estado universal después de que hubo conquistado el Imperio persa, con el filósofo estoico, Zenón, quien

Filón de Alejandría es para nosotros, desde luego, el prototipo del filósofo judío que ha absorbido toda la tradición griega y hace uso de su rico vocabulario conceptual y de sus medios literarios para probar su punto de vista no a los griegos sino a sus compatriotas judíos.[15] Esto es importante ya que muestra que toda comprensión, aun entre los no griegos, necesitaba del medio intelectual que proporcionaba el pensamiento griego y sus categorías. Era indispensable, en particular, para la discusión de los temas religiosos, ya que por aquella época la filosofía había tomado, para los griegos mismos, la función de la teología natural.[16] Aristóteles, siguiendo las fuertes tendencias del Platón de los últimos años, había concebido su "filosofía primera" como una teología.[17]

—según Plutarco—, propagó esta misma idea en teoría. W. W. Tarn, el historiador del helenismo, malinterpretó este pasaje al suponer que Plutarco sostiene aquí que Alejandro fue el autor de la teoría política sobre el único Estado universal. El verdadero significado de esta comparación es que Alejandro es más grande que un mero filósofo teórico, pues por sus acciones hizo realidad lo que Zenón había concebido sólo en teoría. Plutarco considera que la realización de un gran ideal es algo más filosófico aún que su concepción teórica. En general, para los griegos, el filósofo perfecto es el hombre que no sólo posee el verdadero conocimiento sino que lo aplica en forma práctica a su vida. En este sentido, Alejandro, el hombre de acción, podía ser llamado un filósofo mayor aún que Zenón.

15 Sin embargo, resulta paradójico que la obra de Filón se haya conservado gracias a la tradición griega y no gracias a la judía. Se conservó, empero, entre los Padres griegos de la Iglesia y la literatura eclesiástica y no como parte de la literatura griega secular. Tuvo un gran interés para la teología cristiana.

16 *Cf.* mi *Teología de los primeros filósofos griegos*, cap. I, acerca del concepto y origen de la teología "natural" en el pensamiento griego.

17 *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, E 1, 1026a 10-19 y acerca del Platón de los últimos tiempos, Friedrich Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca, N. Y., 1942.

Pero el elemento de la religión filosófica, que quedó así separado de la física o cosmología, existía ya en el pensamiento griego, más o menos desarrollado, desde el principio,[18] y desde el momento en que Aristóteles proclamó su supremacía puede encontrársele en todos los sistemas de filosofía griega, platónico, estoico o aun epicúreo, con la única excepción del escéptico. En el diálogo de san Justino Mártir la conversación se inicia cuando el judío Trifón se encuentra[19] con el filósofo griego, mientras paseaba por la columnata de un gimnasio.[20] Le dice: "Veo que eres un filósofo", y supone, por ello, que debe ocuparse de Dios y del problema teológico.[21] Lo que su interlocutor se apresura a confirmar. Así, pues, a mediados

18 *Cf.* mi libro *La teología de los primeros filósofos griegos*, que está dedicado a este aspecto especial del pensamiento cosmológico y "fisiológico" primitivo en Grecia.

19 Se presupone, si bien Trifón lo dice expresamente (*Diálogo*, cap. 2), que ha tenido una educación griega.

20 La palabra griega *xystos* usada aquí por Justino (*Diálogo*, cap. 1,1) significa con frecuencia, durante el periodo romano, una terraza frente a la columnata de una villa romana. En la época clásica y helenista significaba también la columnata de un gimnasio. Esto se ajusta mejor a la situación del diálogo, pues extraños como Trifón y sus compañeros no podrían dar sus paseos por los terrenos privados de una villa. *Cf.* H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1948, p. 181, en donde aparece la reconstrucción del gimnasio de Priene hecha por T. Wiegand y H. Schrader.

21 Más arriba he dado sólo el sentido general de toda la introducción del diálogo de Justino. Trifón dice (cap. 3) literalmente: "¿Acaso no se dirige a Dios *todo* el afán de los filósofos, y acaso no se dirigen sus investigaciones *siempre* al gobierno del universo y a la providencia, o puede negarse que la tarea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?" El filósofo griego no niega nada de esto, antes bien lo da por supuesto.

del siglo II d.C. se daba por supuesta la idea de que un filósofo es un hombre interesado en Dios.

Lo que hizo que, por esta época, el cristianismo tuviera la apariencia de una filosofía fue su preocupación por la ética y la cosmología, pero sobre todo por la teología. Así lo consideran no sólo los observadores judíos, sino también los paganos. Por ello, más o menos por este tiempo, empiezan a ser mencionadas las concepciones cristianas en la literatura pagana. Para Tácito, los cristianos eran aún un grupo de políticos fanáticos dentro del pueblo judío, que se había rebelado contra sus señores romanos y había provocado la destrucción de Jerusalén por órdenes de Tito.[22] Marco Aurelio habla todavía de los mártires cristianos como de fanáticos religiosos, cuyo valor y constancia admiraría si no los despreciara como función teatral forzada.[23] En esta forma afectó al melancólico filósofo estoico que ocupaba el trono la entusiasta voluntad de sufrir la muerte en las garras de las bestias salvajes en el Coliseo, según lo expresan las cartas de san Ignacio de Antioquía.[24] Pero otro contemporáneo famoso, Galeno, el médico y filósofo pagano, habla de judíos y cristianos como de filósofos. Compara la cosmología de Moisés con la de Epicuro y Platón, cuyo *Timeo* prefiere, ya que Platón no trata sólo de la "voluntad" del Creador, del *fiat* divino, sino que presenta un cuadro de la artesanía divina que podía satisfacer al espíritu artístico y ra-

[22] Tácito, *Anales*, XV, 44.

[23] Marco Aurelio, *Soliloquios*, XI, 3. *Cf.* Folco Martinazzoli, *Parataxeis, le testimonianze storiche sul cristianesimo*, Florencia, 1953, pp. 17 s.

[24] San Ignacio de Antioquía, *Carta a los romanos*, caps. 4-5, en *Padres apostólicos*, ed. cit., pp. 476 ss.

cional de los griegos.[25] Al hablar de la filosofía de los cristianos, Galeno critica su confianza en la "fe", que para él representa sólo una evidencia subjetiva e indica una falta de base epistemológica suficiente en su sistema.[26] El problema de la fe y la razón no había surgido aún, a no ser en un apologista de origen no griego, el africano Tertuliano. En su argumentación en contra de los dioses paganos y las supersticiones, Tertuliano depende por completo de sus predecesores grecocristianos, quienes a su vez habían tomado sus argumentos de los filósofos griegos; pero no comparte su opinión de que el cristianismo mismo sea una filosofía.[27] Distingue agudamente entre la

[25] Galeno, *De usu partium*, XI, 14, en *Corpus Medicorum Graecorum*, t. II, ed. Helmreich, Leipzig, 1907, p. 158, 2; *cf.* Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949, pp. 12-13 y 32 ss. Walzer ha agregado a los bien conocidos pasajes de Galeno sobre judíos y cristianos que se encuentran en sus obras, algunos nuevos e interesantes testimonios de sus obras perdidas, conservados en los autores árabes únicamente.

[26] Las referencias de Galeno a la "fe" de judíos y cristianos y su puesto dentro de su "filosofía" han sido recogidas (p. 14) y discutidas (p. 48) por Walzer. Este autor cita el diálogo *Hermotimus* de Luciano y al filósofo Celso, otro contemporáneo de Galeno, que hizo la misma crítica a la aceptación de la "mera" fe en vez del pensamiento crítico. Todos ellos pertenecen al siglo II d.C., época en la que la rápida expansión del cristianismo por el mundo grecorromano obligó a los dirigentes intelectuales de éste a enfrentase a la nueva situación, aunque sólo pudieran juzgarla mediante las categorías de su propia y gran tradición de cultura racional. Por ello, sólo podían ver la "fe" como una debilidad.

[27] Tertuliano se enfrenta a la tendencia de los pensadores de su época, tanto griegos como cristianos, que pretenden entender el "cristianismo" como una nueva filosofía, comparable a las filosofías griegas del pasado, y mensurable por medio de los mismos criterios lógicos. "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén —exclama—, ni la Academia con la Iglesia?" *Cf. De praescriptionibus haereticorum*,

fe de la religión cristiana y la filosofía como mera actitud racional, y considera que la superioridad de la fe sobre la razón estriba justamente en su carácter suprarracional. Al hacerlo así, prefigura ciertos desarrollos de la forma latina del cristianismo, muy importantes y muy diferentes de la interpretación griega. Los griegos siempre dan la bienvenida al apoyo de la razón, en tanto que la mente romana subraya siempre: *1)* el factor de la personalidad en la aceptación de la fe cristiana y *2)* el factor suprapersonal de la autoridad.

La diferencia básica entre el método romano y el griego de tratar el problema de la certidumbre religiosa no se hizo evidente por primera vez al discutirse el problema del cristianismo. Aparece ya en relación con la religión y la tradición romanas en el tercer libro del *De natura deorum* de Cicerón. Después de que filósofos epicúreos y estoicos han mostrado lo que sus filosofías pueden decir sobre este problema, el interlocutor del libro III, que es un escéptico en materia filosófica y a la vez el *Pontifex Maximus* del Estado romano, rechaza sus argumentos racionales sobre la existencia y la naturaleza de los dioses como algo sujeto, por principio, a la sospecha lógica, y declara que no puede aceptarlos como base de

ed. Kroymann, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. LXX, Leipzig, 1942, p. 9. Acerca de la relación de Tertuliano con los apologistas griegos, cuyas obras usó como fuente, véase Carl Becker, *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung*, Munich, 1954, en especial el examen de la influencia de sus predecesores griegos (pp. 81 s.) y sus límites. Los escritores latinos posteriores, por ejemplo, Arnobio, tratan de demostrar que la fe se encuentra en la base de todas las acciones y elecciones humanas, lo mismo que de todas las filosofías *(Contra los paganos*, II, 8-10).

su conducta religiosa. La única base que puede encontrar a ésta es la aceptación de la religión en que se funda el Estado romano o la autoridad de la tradición.[28] Siempre he creído que esta solución ciceroniana, por auténticamente romana que sea, se anticipa a ciertos desarrollos, al volverse a presentar el problema cuando la fe cristiana hubo tomado el lugar de los antiguos dioses paganos.

Volvamos ahora a los apologistas griegos, quienes eran menos radicales en sus dudas acerca de la razón filosófica. El único que compartía, en el Oriente, la sospecha de un Tertuliano, era el asirio Taciano, que escribió en griego, como todos los demás, y poseía una cultura

[28] La posición de Aurelius Cotta, el interlocutor principal del libro III del *De natura deorum* de Cicerón, está claramente formulada al principio de su crítica a los argumentos filosóficos de Lucilius Balbus (III, 2), que ha hablado antes que él. Al terminar su largo discurso, Balbus hace un fuerte llamado a Cotta, el siguiente orador, recordándole su obligación como *Pontifex Maximus* del Estado romano. Al parecer, como tal, debe dar la bienvenida a la actitud positiva de la filosofía estoica de la religión que profesa Balbus. Pero Cotta declara que si bien está presto a defender la religión romana esto no se debe a la validez de los sutiles argumentos que usan los filósofos. La acepta como tradición religiosa de sus antepasados: "Cum de religione agitur T. Coruncanium, P. Scipionem, P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthem aut Chrysippum sequor". ["Cuando se trata de religión, sigo a los pontífices máximos, T. Coruncanio, P. Escipión, P. Escévola, y no a Zenón ni a Cleantes ni a Crisipo".] Los nombres de sus predecesores en el alto cargo de primer sacerdote de Roma representan lo que el idioma latino llama *auctoritas.* A partir de esta base, puede Cotta, en el discurso siguiente, rechazar todos los argumentos de los filósofos griegos para demostrar la existencia de sus dioses sin poner en peligro su posición como *Pontifex* y defensor de la fe romana. Véase mi artículo "The Problem of Authority and the Crisis of the Greek Mind", en *Authority and the Individual*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass., 1937, pp. 240-250.

griega, pero no creía en ella.[29] La dirección que tomaba el cristianismo de su tiempo es violentamente desaprobada por él: advierte a los cristianos que el futuro de su causa no está en su gradual asimilación de la cultura griega, sino que dependerá por completo de que la conserven inmaculadamente pura como un culto bárbaro. Justino da la impresión de ser cultísimo, si lo comparamos con este campeón del antihelenismo. Pero Taciano no puede haber sido una figura aislada. Era natural que, tras el avance hacia Oriente del helenismo durante los primeros siglos posteriores a la conquista del Asia por Alejandro Magno, se presentara en Oriente una fuerte reacción. El avance de la religión judía y de la cristiana fue, como tal, parte de ella. Sin embargo, la oportunidad que esta forma no mitigada de reacción tenía de llegar a ocupar una posición segura en los países que habían recibido una gran influencia helénica era muy escasa y aun cuando parezca que su momento ha llegado éste no dura mucho. Por otra parte, quien una vez ha creído en Platón y Pitágoras como guardianes de toda filosofía y todo va-

[29] Al fin de su *Discurso contra los griegos*, cap. 42, Taciano se presenta como su autor y se dice nacido en tierra de "asirios" (lo cual, según los usos de la época, significa que era sirio). Dice profesar *(profiteor)* la filosofía de los bárbaros y cuenta a los lectores griegos de su obra que fue formado en su *paideia*, pero que después se convirtió al cristianismo. Estudió con Justino en Roma, si bien al parecer, a pesar de su gran admiración por él, no llegó a compartir su gran respeto por la filosofía y la cultura griegas; antes bien se siente orgulloso de profesar una "filosofía bárbara" que encontró por vez primera al leer el Antiguo Testamento. Admiraba su sabiduría y lenguaje sencillos y dio la espalda a la educación retórica y el estilo refinado de los griegos. Sin embargo, resulta evidente que su odio a todo lo griego era más profundo y tenía razones raciales.

lor espiritual, como los llama Justino en su diálogo con el anciano extranjero en el desierto,[30] llegará a ciertas consecuencias respecto a su concepción de la divina providencia en la historia. ¿Se reveló Dios sólo a los judíos en la Ley y los Profetas? ¿Acaso no había reconocido ya san Pablo, en su *Epístola a los romanos*, la aportación hecha por la sabiduría pagana a la causa de la verdad?[31] Es verdad que no la reconoce sin más como otro aspecto de la revelación divina; pero a pesar de no haber ido más allá de este reconocimiento limitado, ¿acaso se había logrado el avance hecho en la historia por la mente griega en forma independiente del plan educativo de la divina providencia? Tales eran los problemas a que se enfrentaba el movimiento cristiano en expansión en tiempos de los apologistas. A través de la puerta que ellos abrieron, penetraron la cultura y la tradición griegas a la Iglesia y se amalgamaron con su vida y doctrina. Alboreaba la época de los grandes maestros y pensadores del cristianismo primitivo.

[30] Justino, *Diálogo*, 5, 6. (Justino relata este encuentro en un diálogo dentro del diálogo.)

[31] *Romanos* II, 14-16.

IV. EL NEOPLATONISMO

Es posible entender el desarrollo histórico de la religión cristiana durante los primeros siglos como un proceso de continua "traducción" de sus fuentes, con lo que se intentaba dar al mundo una comprensión cada vez más adecuada de su contenido. Este proceso se inició cuando los primeros evangelistas, echando mano de las más antiguas recopilaciones orales o escritas de los dichos y hechos de Jesús que encontraron, las tradujeron de su original arameo al griego y les dieron su forma actual. Se dio un paso más adelante cuando un escritor como san Lucas, con su mayor educación griega, se dio cuenta de los defectos de lenguaje y presentación del material de dichas traducciones primitivas y trató de ajustar la forma de éstas a sus propias normas más elevadas. Sin embargo, la traducción, en este sentido literal, era sólo un primer intento de alcanzar el sentido de las palabras originales. Muy pronto se hizo sentir la necesidad de otro tipo de explicación que no sólo diera las palabras exactas de la tradición escrita, sino que considerara imprescindible el concentrarse en el significado del mensaje cristiano y en las preguntas: ¿quién fue Jesús? y ¿qué autoridad divina tenía? Al principio, las interpretaciones se hacían mediante las categorías judías de la Ley y los Profetas y dentro de la tradición mesiánica de Israel; pero muy pronto se intentó adaptarlas a los oídos y las mentes de los pueblos de habla griega a fin de hacer posible su aceptación

en el mundo helénico. En consecuencia, el proceso de interpretación se transfirió, en forma automática, a un nivel superior y fueron necesarias grandes inteligencias para enfrentarse a esta tarea gigantesca.

Los apologistas del siglo II eran hombres de un respetable nivel intelectual, pero el cristianismo necesitaba ahora los servicios de mentes y personalidades más desarrolladas, que habían de encontrarse en el ambiente cultural de Alejandría, la capital del mundo helénico. Allí se habían encontrado y confrontado el Oriente y el Occidente desde que Alejandro Magno fundara la ciudad. Allí, en tiempos de Jesús y Pablo, el filósofo judío Filón había tratado de demostrar en sus numerosas obras escritas en griego que su religión hebrea podía ser expuesta y entendida en los términos de la filosofía griega, justificándola así ante el tribunal de la razón. Por ello, había ya precedentes cuando dos siglos más tarde se enfrentaron las tradiciones helenista y cristiana en esta encrucijada de la historia. Hasta entonces habían vivido en el mismo ambiente en un estado de hostilidad no declarada, y sólo muy de vez en cuando se habían cambiado entre ellas conceptos o argumentos. Este intercambio había de llevarse a cabo ahora en una escala mayor y en un nivel más alto, como resulta evidente en los más famosos ejemplos de esa gran controversia entre eruditos griegos y cristianos durante el siglo III, el *Contra Celsum* de Orígenes y la gran obra del neoplatónico Porfirio, *Contra los cristianos.* Pero estos ataques dan por supuesto el surgimiento, en el campo cristiano, de una verdadera erudición cristiana y de una "teología" filosófica, forma del espíritu cristiano que no podía haberse conformado antes de que la fe cristiana y la tradición filosófica griega encarnaran en un

único individuo, por ejemplo, en Clemente de Alejandría y en Orígenes, su mejor discípulo. Fue esta unión de ambos mundos en una persona la que produjo la síntesis, muy compleja, del pensamiento griego y cristiano.

Cuando tratamos de responder a la pregunta de por qué el cristianismo, que en su origen es un producto de la vida religiosa dentro del judaísmo tardío, sufrió esta transformación tan completa, o por qué la antigua cultura griega adoptó al llegar a su fin esta fe oriental que parece estar tan alejada de la forma clásica del pensamiento griego, nos enfrentamos a grandes dificultades, tanto si somos humanistas clásicos como si somos cristianos. Los humanistas modernos tienden a ver la herencia griega como una cultura autosuficiente y esencialmente antropocéntrica y les resulta difícil entender que, al parecer, ya no lo era (si es que alguna vez lo fue) por la época en que el cristianismo ofreció su propio concepto del hombre y de la vida humana a las generaciones posteriores de la civilización "griega". Olvida, con demasiada facilidad, que la ciudad de Atenas —en la que san Pablo al pasear por las calles se encontraba a cada paso las señales de un pueblo sobremanera religioso—[1] había sido descrita, casi con estas mismas palabras, en el *Edipo en Colono* de Sófocles; en tal ciudad el sentimiento religioso tenía profundas raíces.[2] Las ideas monoteístas se habían introducido subrepticiamente en la antigua fe por medio de una discusión filosófica que, por la época de san Pablo, tenía ya siglos de existencia y había llegado ya a oídos del hombre común.[3] Por otra parte, los cristianos de

[1] *Hechos* XVII, 22.

[2] Sófocles, *Edipo en Colono*, 260.

[3] Esta crítica del antiguo politeísmo griego se inicia con el filósofo

nuestros días, que son dueños de una teología definida —ya sea la de Santo Tomás de Aquino o la de Martín Lutero—, sólo difícilmente pueden comprender una forma de cristianismo que no destaca aún, teológicamente, las ideas que a ellos les parecen esenciales. Si queremos llegar a una comprensión verdadera de este fenómeno histórico, no debemos esperar que encontraremos la confirmación de nuestro puritanismo unilateral moderno, ya sea humanista o teológico, en el pensamiento greco-cristiano primitivo. Por lo común, lo que encontramos en la historia es precisamente lo opuesto a esa coherencia lógica muy definida que exigimos a nuestras teorías. En realidad, los ideales culturales griegos y la fe cristiana se mezclaron, por muy ansiosos que estemos de conservar inmaculados unos y otra. Había, en ambas partes, un intenso deseo de penetración mutua, sin tener en cuenta, por ahora, lo reacios a asimilarse que eran estos dos lenguajes, cada uno de los cuales tenía sus diferentes maneras de sentir y de expresarse a sí mismo en forma metafórica. Al final, ambas partes deben de haber llegado a reconocer que, en el fondo, existía una unidad final entre ellas, un núcleo de ideas comunes que fueron llamadas "humanistas", sin vacilación alguna, por un pensador tan

Jenófanes de Colofón en el siglo VI a.C. Según Aristóteles (*Metaph.*, A5, 986b 21-25), no especulaba acerca de un solo principio material como Tales, Anaxímenes y Heráclito, "sino que, volviendo la mirada a los cielos, declaró que hay un Dios". A partir de allí, la evolución de la idea del Dios único dentro del pensamiento griego pasa de Diógenes de Apolonia, a través de Platón y su escuela y Cleantes el Estoico, a la especulación teológica de la primera época imperial de Roma. *Cf.* mi *Teología de los primeros filósofos griegos* y, respecto al periodo que se inicia con Sócrates, el libro anterior de Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vols., Glasgow, 1904.

sensible como Santayana, aunque quizá no les dio este nombre en el sentido de una alabanza absoluta. Por lo tanto, el producto no debe ser hecho a un lado como un ejemplo típico del sincretismo religioso en que tanto abundan estos siglos primeros. La interpretación de una religión cuyos símbolos eran la Encarnación y el *Ecce homo* siguió una inevitable lógica histórica. Llevó al renacimiento de ciertos conceptos básicos, las *ideae innatae*, por así decirlo, del pensamiento griego, que deben de haber dado a éste nueva fuerza y confianza en sí mismo a pesar de que, en apariencia, había sido derrotado y había sufrido un cambio radical. Por otra parte, el contacto creador del cristianismo con estas ideas constantes de la tradición griega debe de haber dado al pensamiento cristiano la seguridad en su propia universalidad (catolicidad). La religión cristiana había asegurado desde un principio y había mantenido constantemente que era la verdad. Tal pretensión tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mundo mediterráneo. El sueño de Alejandro al fundar la ciudad que lleva su nombre había de realizarse ahora: dos sistemas universales —la cultura griega y la Iglesia cristiana— iban a unirse en la poderosa sobrestructura de la teología alejandrina.

En este momento, la fe cristiana empieza a participar en el gran proceso histórico del pensamiento griego y a unirse al ritmo continuo de su vida. Pues sería erróneo suponer que la helenización del pensamiento cristiano que vemos realizarse en este momento fue un proceso unilateral, sin relación alguna con las necesidades internas de la civilización griega tal como existía por entonces. La evolución de la mente griega desde los primeros tiempos revela —tras un periodo inicial de pensamiento mitológico— una tendencia creciente hacia la racionalización de todas las formas de la actividad y el pensamiento humanos. Su manifestación suprema fue la filosofía, la forma más característica y única del genio griego y uno de sus mayores títulos de grandeza histórica. El clímax de este desarrollo fue alcanzado por las escuelas de Platón y Aristóteles. Los sistemas de estoicos y epicúreos que las siguen en la primera edad helenista son un anticlímax y muestran cierta decadencia de su poder filosófico creador. La filosofía se convierte en una serie de dogmas que, si bien están basados en cierta concepción del mundo y la naturaleza, tiene como primer propósito el ser una guía de la vida humana mediante las enseñanzas de la filosofía y el proporcionar una seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo externo. Con ello, este tipo de filosofía cumple con una función religiosa. Para comprenderlo sólo se necesita recordar el himno a Zeus compuesto por el estoico Cleantes y la entusiasta alabanza que Lucrecio hace de su maestro Epicuro y de su doctrina. Tanto el epicureísmo como el estoicismo —a pesar de oponerse en casi todos los aspectos restantes— tienen algo en común; a saber, el satisfacer una necesidad religiosa no racional y el tratar de llenar el vacío que dejó la antigua religión cultual griega de los dioses olímpicos. Pero el espíritu de fría investigación y de análisis crítico de las facultades cognoscitivas de la mente humana era todavía lo suficientemente fuerte para permitir a un pensador griego hacer el mayor ataque a este tipo de conocimiento de salvación como principio, y el resultado fue que el pensamiento filosófico griego

terminó en un escepticismo heroico que negaba radicalmente toda filosofía pasada y presente y, dando un paso más allá, declaraba su completa abstención de toda declaración positiva acerca de lo verdadero y lo falso, no sólo respecto a la especulación metafísica sino también respecto a las ciencias físicas y matemáticas.

En cierto sentido, la inteligencia griega nunca se recuperó de este golpe, y no produjo ya ninguna gran filosofía en el viejo sentido tras el surgimiento de la *skepsis.* Sin embargo, las escuelas filosóficas tradicionales fueron concertando poco a poco una extraña alianza de autodefensa y unieron sus fuerzas en una *grande alliance* final, a la que contribuyeron platónicos, estoicos, pitagóricos y (en menor medida) aristotélicos. Esto sólo era posible si se hacían a un lado las diferencias, en las que tanto hincapié hacían los escépticos en sus polémicas, y se trataba de encontrar un terreno común. Sus exigencias sobre la certeza filosófica se habían hecho muy modestas. En tanto que las viejas escuelas seguían repitiendo sus argumentos, Cicerón mostró en su diálogo *De natura deorum* cómo la religión positiva, por ejemplo, la antigua tradición religiosa romana, podía sacar provecho del receloso escepticismo de los filósofos griegos; pues, como hemos visto, el culto Aurelius Cotta prefiere ser un escéptico en materia filosófica a aceptar los argumentos racionales en la teología estoica natural, en tanto que en lo que respecta al culto religioso positivo adopta simplemente la vieja tradición romana como parte integrante de todo el sistema político de la *res publica.*[4] Pero aun en los casos en que los filósofos iban más allá de este límite y mantenían una po-

[4] Véase *supra*, pp. 49-51.

sición metafísica más positiva, como lo hacían los estoicos y los platónicos, recurrían también a la antigua religión cultual aún existente y a la interpretación alegórica de sus mitos. También mostraban un interés especial por las religiones de los "bárbaros", sobre todo por las del Oriente, incluso la de los judíos con su culto sin imágenes. Las partes técnicas de la filosofía fueron haciéndose cada vez más un conocimiento esotérico, posesión de unos cuantos comentadores eruditos cuyas enormes obras nadie leía.[5] En tiempos de Cicerón, por ejemplo, ningún filósofo griego podía leer a Aristóteles[6] (cuando menos eso dice, exagerando probablemente sólo un poco). La forma literaria del pensamiento filosófico tenía que ponerse al alcance de la comprensión del público lector; así la forma sistemática fue cediendo cada vez más el lugar a la forma de ensayo o a la diatriba popular, y el acento se puso en los problemas teológicos. Musonio, Epicteto, Plutarco, el seudo Longino, Dión de Prusa y el emperador Marco Aurelio —para no citar a Apolonio de Tiana y otras figuras igualmente extrañas— muestran esta tendencia, y aun los custodios de la tradición de clasicismo formal, como Aelio Arístides, consideraban que sus discursos necesitaban el tema de la religión, ya que es-

[5] Esto se aplica, sobre todo, a los eruditos comentarios a las obras de Aristóteles, escritos en ininterrumpida sucesión por más de un milenio, desde que Andrónico de Rodas hizo la primera edición completa de las *pragmateiai* de Aristóteles en el siglo I a.C., convirtiéndose así en el segundo fundador de la escuela peripatética. Después ésta fue una escuela de comentadores.

[6] Cicerón, *Topica*, 1, 3, "quod quidem minime sum admiratus eum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos ignoraretur".

to era lo que la mayoría deseaba oír.[7] No faltaban las sátiras, pero la aguda burla de Luciano es la excepción que confirma la regla. Da una imagen muy vívida de los excesos de la superstición y el fanatismo contemporáneos.

No es de sorprender, pues, el que aun la filosofía escolástica de aquella época siguiera esta tendencia general. Se refleja en una forma muy elocuente en la interpretación que la Academia platónica del siglo II d.C. —a la que por lo común se llama platonismo medio— da a la filosofía de Platón. Podría decirse, con justicia, que el gran renacimiento del platonismo que puede observarse por este tiempo en todo el mundo de habla griega no se debe tanto a la intensificación del estudio erudito que lo acompaña, cuanto al papel del "divino Platón" como suprema autoridad religiosa y teológica, papel que asumió en el curso del siglo II y que llegó a su punto culminante en el llamado neoplatonismo de la generación de Orígenes durante el siglo III.[8] Ningún clasicismo meramente formal podía sal-

[7] En la época clásica, cuando la retórica buscó un tema digno, Isócrates se volvió hacia la política. Pero en tiempos del Imperio romano, durante los primeros siglos de nuestra era, la religión ocupó el lugar de la política en cuanto problema de importancia creciente para el mayor número de personas cultas. Al perderse la libertad política y cuando lo único que deseaba la mayoría era paz y orden, el individuo sólo pudo dar expresión a su vida interior y a su libertad personal en la religión, y aun estaba dispuesto a entregar su vida por sus convicciones religiosas —fenómeno al que es difícil encontrar paralelo en la época clásica de Grecia, si bien por entonces muchos pagaron con su vida su fe política—.

[8] Orígenes mismo, si bien fue contemporáneo de Plotino, el fundador de la escuela neoplatónica, parece representar más bien la etapa anterior en la historia del platonismo; es decir, el platonismo medio, tal como lo describe Porfirio; pues cuando éste da la lista de las obras sobre Platón usadas y citadas por Orígenes en sus cursos, menciona en especial los autores y títulos de ese periodo (siglo II); véase *infra* pp. 73 s.

var a esa antigua civilización. La razón de su supervivencia como un todo fue el hecho de que incluía a Platón; de no haber sido por él, el resto de la cultura helénica podía haber muerto junto con los viejos dioses olímpicos. Los humanistas griegos comprendían su situación bastante bien, lo mismo que los filósofos de la Academia platónica, que sacaban provecho de la tendencia religiosa de este periodo. No era suficiente con componer un nuevo tipo de solemne himno en prosa en honor de las antiguas deidades griegas —como lo hizo el retórico Arístides—, dando a cada una de ellas una interpretación filosófica a la manera alegórica de los estoicos; por ello, otros clasicistas infundieron a Platón, como un fuego interno, dentro del sistema cultural griego a fin de que le prestara un calor y una luz nuevos al frío mármol de las formas nobles. Lo que ellos entendían por filosofía platónica no era una epistemología ni las teorías sociales de la *República*, que aún contenían mucho del tenso espíritu de la antigua ciudad-Estado para hombres que vivían ahora como súbditos bajo la pacífica administración del Imperio romano. Las Ideas de Platón —que fueron atacadas por Aristóteles como la esencia misma de la filosofía de su maestro— eran interpretadas ahora como pensamiento de Dios, a fin de dar a la teología platónica una forma más concreta.[9] Clemente y Orígenes crecieron dentro de este sistema cultural. No sólo domi-

[9] Ya en Filón de Alejandría encontramos esta teoría, pues éste, como teólogo judío, debe de haberse sentido inclinado hacia esta versión. En la escuela platónica propiamente dicha se presenta muy tardíamente con Albino (llamado por error Alcino en la tradición manuscrita), notable representante de la escuela en el siglo II d.C. y autor de una *Introducción a la filosofía platónica* que aún existe. En ella se da por supuesta esta interpretación; *cf.* cap. 11, en la edición de Platón hecha

naba las escuelas filosóficas de su tiempo sino también la *paideia* helenista tradicional. Porfirio, el neoplatónico sirio, no derivó su fe platónica de Platino, su maestro en filosofía, a quien más tarde conoció en Roma. La adquirió en la fuente misma de la cultura y la educación clásicas, en Atenas, en la escuela del retórico Longino, quien, de acuerdo con Plotino, no era filósofo sino el mayor filólogo de su época.[10] Tanto la filosofía como la filología se inclinaban hacia la misma dirección. Iniciaban sus enseñanzas con Homero y las terminaban con Platón, cuyos diálogos

por C. F. Hermann, vol. VI, Appendix Platonica. Sin embargo, haremos bien en recordar lo mucho de la tradición griega de ese periodo que se ha perdido. Parece correcto suponer que esta interpretación de las Ideas platónicas surgió con anterioridad en la escuela platónica y no en Filón.

[10] J. Bidez, *La vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien*, Gante, 1918, pp. 34 ss. Porfirio modificó más adelante algunos de sus conceptos sobre Platón bajo la influencia de Plotino, en especial su opinión acerca del problema de si las Ideas platónicas existen fuera del *Nous* o en él. Esto pone de manifiesto que Porfirio se había formado sus conceptos sobre Platón con anterioridad, en la escuela de Longino en Atenas. Por ello, cuando más adelante los cambió en ciertos puntos, hubo un intercambio de escritos entre Longino y la escuela de Plotino, incluso del propio Porfirio. El juicio de Plotino acerca de la calidad de Longino como filósofo se encuentra en la *Vita Plotini*, cap. 14, de Porfirio. Lo importante, desde nuestro punto de vista, es el hecho de que las enseñanzas del clasicista Longino, que se iniciaban con Homero, se centraran y culminaran en Platón. Éste era un nuevo tipo de erudición clásica. Longino se había sentido atraído por esta interesante combinación de la *paideia* literaria y el estudio de Platón y la filosofía griega clásica del pasado gracias a Ammonio Sacas, el hombre que inició la escuela del neoplatonismo y cuyos discípulos fueron no sólo Plotino y Longino, sino el cristiano Orígenes. Porfirio habla de otro Orígenes, un pagano que también fue discípulo de Ammonio y que publicó algunas obras. El propio Ammonio no escribió.

eran leídos y explicados.[11] Llevaban a sus discípulos por el camino de esa espiritualidad que es el eslabón común de todas las religiones superiores de la Antigüedad tardía. Todas las tradiciones —paganas o cristianas— eran reinterpretadas a partir de esta fuente de sentimientos religiosos, a fin de hacerlas aceptables a los hombres de la nueva época. Recordaron entonces que fue Platón quien hizo visible por primera vez el mundo del alma a la mirada interior del hombre, y comprendieron en qué medida tan radical había cambiado este descubrimiento la vida humana.

[11] Porfirio mismo escribió una obra extensa en muchos volúmenes, *Quaestionae Homericarum* (ed. H. Schrader, Leipzig, 1882), que a juicio de J. Bidez debiera colocarse en su periodo ateniense y considerarse como fruto de sus estudios con Longino. Pero aunque esto sea cierto, su orientación posterior hacia una forma más concentrada de los estudios platónicos bajo la influencia de Plotino en Roma no puede ser considerada como una conversión y no significó un abandono de Homero. Los discípulos de los neoplatónicos, en parte de origen oriental (del Cercano Oriente), necesitaban en forma apremiante el estudio de Homero, a fin de poder comprender a Platón en su ambiente helénico propio, tal como les sucede a los filósofos modernos. De hecho, Homero era enseñado en la escuela neoplatónica por Proclo y Jámblico y nunca pudo haber sido retirado de ella, ni aun en tiempos de Porfirio, quien dedicó varios volúmenes al gran poeta. Durante siglos, Homero había sido sinónimo de lo que el griego medio entendía por *paideia*, según podemos ver en las novelas griegas escritas en tiempos del helenismo. La adición de Platón amplía el concepto tradicional y da un lugar central en la *paideia* antigua tardía a la necesidad de una *Weltanschauung*. Resulta fácil ver que esto era tanto una necesidad genuina como una medida defensiva a fin de contrarrestar la creciente influencia de las religiones orientales, el cristianismo entre ellas, que daban el primer lugar en su educación a la sabiduría religiosa. En la historia anterior de la *paideia* griega, Platón fue el primero en hacer esto, a su manera filosófica. Por ello, ahora se volvía a él a fin de llenar esta laguna de la educación griega tradicional.

Así, Platón se convirtió en el guía de ese camino ascendente, pues él les hacía volver la mirada desde la realidad material y sensible hacia el mundo inmaterial en que habían de hacer su morada los miembros más nobles del género humano.

V. LOS ALEJANDRINOS: CLEMENTE Y ORÍGENES

En esta situación, Clemente de Alejandría, cabeza de la escuela cristiana para catequistas, y Orígenes se convirtieron en los fundadores de la filosofía cristiana. No era ésta un sistema completo que comprendiera todas las disciplinas —lógica, física y ética— a la manera aristotélica o estoica, sino que consistía, casi exclusivamente, de lo que los primeros pensadores paganos habían llamado teología. Así, la teología en cuanto tal no era lo nuevo en el pensamiento filosófico de los alejandrinos.[1] Lo nuevo era el hecho de que usaran la especulación filosófica para sostener una religión positiva que, en sí, no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad, como las filosofías griegas anteriores, sino que tenía como punto de partida una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia. Y también esto tenía precedentes, pues, como hemos visto, Filón había hecho algo semejante con respecto a la religión judía y, dentro de la filosofía griega, los estoicos habían interpretado en forma alegórica los mitos antiguos. El propio Aristóteles había declarado que los viejos dioses de la religión popular griega eran lo mismo que su teología del Motor inmóvil, sólo

[1] Véase mi libro *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., que fue escrito a fin de retrazar las ideas de Dios y de lo divino —y los problemas que implican— hasta los orígenes más remotos de tales *theologein* en la filosofía griega.

que expresados en forma mitológica,[2] y enseñó que la teogonía de Hesíodo era un *sophizesthai* en forma mítica.[3] La interpretación alejandrina de la Biblia, en especial la de Orígenes, aplicó en forma sistemática este método a las fuentes de la religión cristiana, de la misma manera que sus colegas platónicos paganos de las escuelas de Longino y Platino la utilizaban para su explicación de Homero, según podemos ver por las *Cuestiones homéricas* de Porfirio.[4] Tras este fenómeno se encuentra, por lo que respecta a la tradición pagana, el fuerte conservadurismo del racionalismo filosófico griego con su deseo de preservar toda la tradición de las capas prerracionales del pensamiento griego. Platón había rechazado en su *República* tanto a Homero como a Hesíodo, no como ficción poética sino como *paideia,* que para él significaba la expresión de la verdad.[5] En contra suya, la escuela estoica había sostenido a Homero y Hesíodo como expresiones normativas de la verdad a fin de conservar la poesía antigua como base de la *paideia* griega. Por ello, habían tenido que crear todo un sistema de significados alegóricos, que entresacaban de los relatos míticos. Se hacía esto, en primer lugar, por razones teológicas, a fin de proteger la tradición griega escrita más antigua contra la acusación de blasfemia.[6] En la misma forma, los alejandrinos deseaban poner

[2] Aristóteles, *Metafísica,* A8 1074a, 38-b14.

[3] Aristóteles, *op. cit.,* B4 1000b, 9-19.

[4] Véase *supra* nota 11, p. 65.

[5] Véase mi *Paideia,* II, pp. 603 ss.

[6] Encontramos la formulación más corta y más convincente de las razones que llevaron a este tipo de interpretación alegórica de Homero al principio del libro del llamado seudo Heráclito, *Quaestiones Homericae,* ed. F. Oelmann, Leipzig, 1910, cap. 1, pp. 1-2. De acuerdo con este método de interpretar los poemas homéricos, Homero, "a quien confiamos la educación de nuestros hijos desde sus primeros años", era el más impío de los hombres, si no se le entendía en forma alegórica. Platón lo había acusado ya de toda suerte de afirmaciones blasfemas acerca de los dioses, pero el autor de este libro considera que las acusaciones recaen sobre el propio Platón (*cf.* cap. 4), quien no comprendió el significado alegórico de las palabras de Homero. En otros términos, de acuerdo con el seudo Heráclito, el método alegórico inicia una nueva época en la que los lectores de gusto moral refinado y fe religiosa purificada podrán gozar de la lectura de Homero sin verse obstaculizados por los escrúpulos de Platón. Desde luego, Platón nunca dejó de admirar la belleza poética de su amado Homero, pero ponía en duda su rango como "educador de Grecia", que veía reconocido, por la *paideia* griega contemporánea. El crítico estoico del rechazo radical que Platón hace de Homero toma el camino opuesto: se interesa, en primer término, por el papel de Homero como *paideia* del pueblo griego, pues sin él la cultura griega no sería ya la misma. Por lo tanto, Platón debe estar equivocado y Homero debe ser reinterpretado. Lo mismo ha ocurrido en otras tradiciones, por ejemplo, con la poesía de Virgilio en la Antigüedad tardía y en la Edad Media, con las Sagradas Escrituras judías —el Antiguo Testamento—, con el Corán en la tradición islámica, etc., y siempre ha sido en un momento de desarrollo intelectual cuando se ha puesto en duda el sentido literal de los libros sagrados y cuando, a la vez, era imposible renunciar a ellos, pues esto hubiera sido una especie de suicidio. La razón de su continuación, aunque con un sentido diferente, no era una necesidad intelectual sino sociológica, algo que tiene que ver con el hecho de que la continuidad de la vida depende de la forma —lo que resulta muy difícil de apresar para el intelecto puro, con su ceguera histórica—.

al Antiguo Testamento a salvo de los críticos radicales que lo rechazaban y querían deshacerse de él; lo lograron, dentro de la teología de Orígenes, distinguiendo entre un significado literal, uno histórico y uno espiritual de los textos. Esto les permitió eludir la objeción filosófica de burdo antropologismo por lo que respecta a la forma en que Dios es representado en el Antiguo Testamento. El carácter antropomórfico de los dioses de los mitos grie-

gos había sido, desde el principio, el punto al que se habían dirigido los ataques de la filosofía griega. Los inició Jenófanes de Colofón, quien criticó los dioses de Homero y Hesíodo por ser demasiado humanos y carecer de la dignidad que corresponde a la naturaleza divina. Pensadores griegos posteriores dieron a esto el nombre de *theoprepés*, palabra que corre, como un *leitmotiv*, a través de toda la teología filosófica de los griegos.[7] La controversia entre

[7] Véase la nota anterior. Dentro de la religión popular griega, tal como aparece en los viejos mitos de los poetas Homero y Hesíodo, los dioses actúan con frecuencia en una forma "impropia" si los juzgamos a partir de las normas de un sentimiento moral más desarrollado y del concepto de su majestad. Esta crítica es expresada por primera vez por Jenófanes de Colofón (frag. 26, Diels); véase el capítulo dedicado a Jenófanes en mi *Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 55. Este criterio de lo "propio", aplicado al ser divino y a su dignidad suprema, llevó más tarde a la formación de una palabra especial, *theoprepés*, es decir, "lo propio de la divinidad". El problema que esta palabra indica aparece a lo largo de toda la teología filosófica griega, lo mismo que la palabra, que surge innumerables veces en este contexto. En mi libro citado, he señalado la necesidad de una nueva manera de tratar este problema, incluso su transferencia a la teología cristiana. Por entonces pensaba, sobre todo, en Clemente, Orígenes y Gregorio de Nisa. Mientras tanto, mi antiguo discípulo, Harald Reiche, emprendió este estudio en su tesis; que, en forma muy ampliada, aparecerá dentro de poco como una monografía sobre el problema de lo *theoprepés* en la teología filosófica griega y cristiana primitiva. Se trata en realidad del problema del antropomorfismo en la teología filosófica griega y de su influencia sobre el pensamiento teológico cristiano que, desde su principio mismo, se enfrentó con problemas nuevos como son la encarnación de Dios en forma humana y el concepto del Dios sufriente. Ambos entraban en conflicto con las categorías *a priori* de la teoría de lo divino según la teología filosófica griega. Los problemas más profundos de la teología cristiana habían de surgir justamente de tales conflictos con el pensamiento ontológico griego, por ejemplo, el *Cur Deus homo?*

Orígenes y Celso muestra que ésta era la crítica fundamental que los filósofos paganos contemporáneos hacían a la doctrina cristiana —su carácter mitológico—. Así, pues, Orígenes emprendió la tarea —que duró toda su vida— de traducir la Biblia desde su significado literal al sentido espiritual. Puso así a salvo lo que podemos llamar la *paideia* cristiana y su fundamento bíblico, tal como los estoicos lo habían hecho con la teología de Homero. Comentó casi todos los libros importantes del Antiguo Testamento y gran parte del Nuevo, combinando su teología filosófica con un estudio filológico muy escrupuloso de los textos sagrados, que logró reconstituir en su obra monumental, *Hexapla*.

¿Cuál es la función de la filosofía dentro del método teológico de Orígenes? Resulta evidente que hace uso de ella a lo largo de toda su lectura de las Escrituras. No sólo es un sistema abstracto y dogmático, separado de su exégesis, sino que penetra toda su comprensión de la religión de Jesús y sus discípulos, que transforma en teología a la manera griega. Orígenes es una mente complicada. Es enteramente capaz de leer su Biblia como un niño y de gozarla con la sencillez de un corazón humilde, según podemos apreciar cuando leemos sus sermones, en los que habla a la gente humilde sin hacer gran uso de su erudición.[8] En esta forma, un gran astrónomo, ocupado

[8] Este carácter complejo de Orígenes ha llevado a interpretaciones diametralmente opuestas de su carácter teológico e intelectual. Es necesario recordar este hecho al tratar de comprenderlo. Los escritos de Orígenes sirven a propósitos diferentes. En sus sermones, se dirige a las "mentes más sencillas", como las llama siempre, en tanto que en sus obras más eruditas y filosóficas, por ejemplo, sus comentarios a los Evangelios de san Juan y de san Mateo, el *De principiis* y el *Contra*

durante todo el día en sus complicadas investigaciones matemáticas, es aún capaz de mirar las estrellas en el silencio de la noche y de gozar de su belleza sin pensar en sus telescopios y sus fórmulas aritméticas. Pero Orígenes enseñó también filosofía en su forma pura. Tenía que hacerlo así, pues su pensamiento filosófico partió siempre

Celsum, se mueve en un nivel superior. Apenas podemos explicar este hecho diciendo que en sus sermones encontramos al verdadero Orígenes, el teólogo del corazón, y que en sus demás escritos se vio llevado por sus polémicas contra los gnósticos y otros críticos paganos a usar los métodos y el lenguaje filosóficos. Tal es lo que san Basilio dijo más tarde de sí mismo para defenderse, pero, para Orígenes, éste era el lenguaje natural, que usaba con toda familiaridad, no era algo que tomara sólo en determinadas ocasiones o para un propósito especial.

Esta peculiaridad se ha ido haciendo más y más evidente en los esfuerzos hechos por los intérpretes modernos de Orígenes a fin de apresar la verdadera naturaleza de este gran hombre. Quienes se han acercado a él por el camino de sus sermones piensan que es, en primer término, un cristiano piadoso, en tanto que otro grupo destaca su esfuerzo, por completo intelectual, de aplicar todos los medios de la tradición filosófica griega a la enorme tarea de crear una teología cristiana que sólo podía ser una teología filosófica, ya que esto es lo que significa la palabra griega "teología". Pero las obras de Orígenes no deben ser divididas así y contrapuestas unas a otras. No son un dilema —o esto o lo otro—; todo lo contrario, sólo al ser tomadas en conjunto nos revelan al hombre completo. La interpretación filosófica de Orígenes está representada por la gran obra de E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vols., París, 1923-1928. Walter Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubinga, 1931, argumenta, en contra del punto de vista anterior, que para Orígenes la filosofía no era más que un mero instrumento metódico y que sus sermones son la fuente principal de su piedad cristiana, a pesar de haber sido casi completamente descuidados por intérpretes anteriores. En sus sermones, Orígenes aparece como un alma mística, que aspira a la perfección gradual, y como precursor del monasticismo posterior. En otras palabras, Völker considera a Orígenes dentro del marco de ese

de los grandes sistemas históricos y de los textos de los filósofos mismos. De hecho, estamos muy bien informados acerca de su manera de enseñar, ya que aún podemos leer los informes que acerca de ella nos han dejado tanto sus enemigos como sus entusiastas discípulos.

Orígenes debía su cultura a la filosofía griega. Porfirio, el neoplatónico, nos ha dado una imagen muy reveladora del gran platónico cristiano —que debe de haber fascinado a los platónicos paganos de su tiempo—, pero que, por lo mismo, debe de haber sido un gran escándalo para ellos. Porfirio conoció al gran hombre cuando él mismo era aún muy joven. Formula la paradoja de la doble vida de Orígenes diciendo que éste, que fue educado como griego en la literatura griega, llegó a ser, sin embargo, miembro de ese grupo bárbaro, los cristianos, Pero a pesar de llevar una vida cristiana, sostenía los conceptos helénicos acerca de todas las cosas, incluso de Dios, y daba a los mitos extraños un sentido griego. Vivía en la constante compañía de Platón y leía toda la literatura de

continuo movimiento judeo-cristiano de los primeros siglos de nuestra era, que aspira a la perfección ética y lleva al alma a la unión mística con Dios. El gran mérito de Völker estriba en su análisis y descripción de ese movimiento, que traza de Filón, a través de Orígenes y Gregorio de Nisa, hasta el seudo Dionisio Areopagita. Puedo asegurar que ha logrado establecer firmemente dicha continuidad histórica de ideas y ha comprobado un desarrollo correspondiente de la poderosa influencia práctica de tales ideas sobre la vida cristiana. En este respecto, san Basilio y san Gregorio de Nisa resultan inconcebibles sin la guía de Orígenes. Pero cuando pensamos en estos sucesores, podemos dudar de que ellos hubieran comprendido por qué esta nueva visión habría de excluir el aprecio verdadero de la mente filos6fica de Orígenes, sobre todo dado que sus seguidores muestran la misma combinación de ambos elementos constitutivos, y siempre se refieren a la vida perfecta como vida "filosófica". Véase *infra* nota 10.

los platónicos y pitagóricos de la generación precedente. Pero —prosigue Porfirio— encuentra todos los misterios griegos en los escritos judíos (se refiere a los comentarios de Orígenes a los diversos libros del Antiguo Testamento).[9] Este cuadro de la relación de Orígenes con la filosofía es confirmado por uno de los discípulos de Orígenes, el capadocio Gregorio *el Taumaturgo*, quien más tarde se convirtió en apóstol de su patria y fue, así, el eslabón que une a Orígenes con los Padres capadocios, san Basilio, san Gregorio de Nisa y san Gregorio Nacianceno, todos los cuales fueron grandes lectores y admiradores de Orígenes. San Gregorio *el Taumaturgo* hizo un discurso de despedida a Orígenes cuando se alejó de él, después de cinco años de estudio durante el exilio de Orígenes en Palestina. Dice ahí que el maestro acuciaba a sus discípulos a conocer todas las filosofías griegas y que los instruía como un exegeta crítico. Los hizo emprender un largo viaje intelectual, eliminando siempre todo lo que pareciera sofisma y débil y poniendo ante sus ojos lo que, en su opinión, era justo y fundado.[10]

[9] Porfirio, citado por Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 19, 5-8.

[10] San Gregorio *el Taumaturgo*, en su *Oratio panegirica* (Migne, PG. X, col. 1069 s.), dice que su maestro Orígenes alababa siempre a la filosofía y a los verdaderos amantes de ella, pues sólo ellos llevan la vida que corresponde a los seres racionales. Sólo ellos viven la vida en forma correcta y sólo ellos se conocen a sí mismos (1069 A). Resulta evidente de tales palabras —y podríamos añadir muchas otras declaraciones de este tipo— que, para Orígenes, la filosofía era tanto *logos* como *bios*, lo mismo que para todos los filósofos antiguos. Me parece que el fracaso de los intérpretes modernos —que no reconocen la capacidad religiosa de la filosofía, en el amplio sentido en que era interpretada por Orígenes, Plotino y Porfirio— se debe en parte al hecho de que para tales pensadores la filosofía no tenía el mismo significado de nuestro vocablo

Tal era el método de enseñanza usado en las escuelas griegas de filosofía y se emplea aún en nuestros propios días, pues la filosofía, por su naturaleza misma, tiene su existencia fincada en su propia gran historia en medida mucho mayor que cualquier mera ciencia. Encontramos el mismo método en los escritos de Plotino que reflejan su propia doctrina. En ellos plantea con frecuencia problemas tomados de algunos de los filósofos anteriores, en especial Platón y Aristóteles, que eran leídos en las escuelas. Sabemos cómo eran leídos por los comentarios, que aún existen, de platónicos posteriores como Jámblico, Simplicio y Proclo.[11] Las palabras de Porfirio no dejan duda alguna de que Orígenes dedicó toda su vida al estudio de los filósofos importantes del pasado y de que tenía un amplio conocimiento de la extensa literatura de forma monográfica, en especial sobre Platón.[12] El informe de

moderno, sino que connotaba una religión del espíritu. La psicología de la religión actual parece tener cierta dificultad para entender esta variedad de la mente religiosa, porque bajo la influencia de un concepto protestante de la fe ha limitado el campo de la experiencia religiosa y ha excluido de él la mente como entendimiento puro. Pero este concepto *a priori* de lo que es la "verdadera religión" haría que la religión de la tardía Antigüedad resultara ininteligible para nosotros y limitaría la religión a lo irracional. Cf. *supra* nota 8.

[11] Estos autores, si bien representan diferentes tipos de exégesis, tienen en común el hecho de que siempre parten del texto de pensadores antiguos y tratan de establecer su sentido.

[12] *Cf. supra* nota 9. Los autores que Orígenes citaba en sus lecciones —según el testimonio de Porfirio— eran en especial los miembros de la escuela del platonismo medio. Del informe de Porfirio, en su *Vida de Plotino*, debemos concluir que Plotino discutía a estos mismos autores en su seminario. Representaban la literatura más reciente acerca de los grandes filósofos del pasado a la que tanto Plotino como Orígenes podían hacer referencia en su interpretación de los clásicos.

Porfirio podría darnos la impresión de que este conocimiento se hacía notar más cuando Orígenes interpretaba los libros de las Escrituras, pero lo que Gregorio *el Taumaturgo* dice acerca de la insistencia de su maestro en el estudio de "todos los filósofos" parece probar que también enseñaba filosofía en forma separada de sus lecciones bíblicas y por su propio interés. Quizá Porfirio fue atraído a los cursos bíblicos por los filosóficos, aunque se desilusionara por el método alegórico que, más tarde, él aplicaría a la exégesis de Homero.[13] Tampoco faltaban las críticas por el lado cristiano; la escuela de Antioquía interpretaba la Biblia en forma más literal e histórica. Pero los Padres capadocios de la Iglesia siguieron el método de Orígenes, lo mismo que muchos otros teólogos cristianos, sin que ello implicara que aceptaran siempre toda la interpretación de Orígenes. Lo que, a su parecer, justificaba su método de tratar el problema era el hecho de que este método alegórico había sido usado ya, en algunos casos, por los autores bíblicos, incluso por el propio san Pablo. Debe retrotraerse a la escuela rabínica de esta época y, de hecho, es difícil imaginar cómo podían tratar un libro como el *Cantar de los cantares* sin explicarlo alegóricamente. Entre las obras de los llamados Padres apostólicos, la carta de Bernabé significa un avance en esta dirección.[14] Pero la nueva teología de los alejandrinos fue mucho más adelante en su uso sistemático de este método y autores como Orígenes y, siguiendo su ejemplo, san Gregorio de Nisa, insistieron en que aun los libros históricos del Antiguo Testamento debían ser entendidos

[13] Véase *supra*, nota 11, p. 65.

[14] En *Padres apostólicos*, ed. cit., pp. 727-810.

en esta forma; es decir, como ejemplos transparentes de grandes verdades metafísicas o éticas.[15] Esto era, para ellos, una prueba evidente de la pedagogía del Espíritu Santo.

La distinción entre la mente cristiana más "simple" de los meros "creyentes" y el teólogo que "conoce" el verdadero significado de los libros sagrados es común a Clemente y Orígenes y se seguía, con lógica inevitable, de su forma de tratar las Escrituras.[16] También a este respecto deben de haber tenido predecesores dentro de la tradición cristiana misma. *Gnosis* es la palabra que designa esta tendencia a trascender la esfera de la *pistis*, que dentro de la terminología filosófica griega tiene siempre la connotación de lo subjetivo. Tal distinción se presenta ya en las Epístolas de san Pablo, sea cual fuere su significado exacto. La tendencia aumentó en el siglo II, cuando aparecen sistemas completos que se dan el nombre de "gnósticos". Sus doctrinas diferían mucho. Las que tenían algo que ver con el cristianismo compartían la tendencia a encontrar un sentido secreto a las Escrituras. Otras recurrían, en parte, a una especulación mitológica fantástica sobre los diferentes estadios del proceso cósmico, incluso conceptos sobre el alma humana y su destino. No es posible especular ahora sobre el gnosticismo y su origen histórico, en el momento en que un gran nú-

[15] *Cf.* san Gregorio de Nisa, *In Canticum Canticorum*, introducción, donde cita a Orígenes como el ejemplo más famoso de este método. Aquí y en su tratado *In inscriptiones Psalmorum*, extiende esta teoría de la interpretación alegórica aun a los libros históricos de las Sagradas Escrituras.

[16] *Simpliciores* es la palabra latina que equivale a la griega *haplousteroi*, término frecuente en Clemente y Orígenes.

mero de fuentes gnósticas acaba de ser descubierto; este material no ha sido editado aún pero puede cambiar la imagen tradicional de este fenómeno religioso.[17] Sin embargo, su mera existencia en los siglos II y III es prueba suficiente de que debe de haberse sentido cierta necesidad de este extraño tipo de *Ersatz* religioso, ya que se difundió con gran rapidez por todo el Imperio romano.

El hincapié que Clemente y Orígenes ponen en la *gnosis* muestra que tuvieron que prestar atención a este nuevo poder que amenazaba con convertirse en un peligroso rival del cristianismo y al cual había que hacer frente, como al maniqueísmo y al mitraísmo. Lo que los alejandrinos ofrecían bajo el nombre de *gnosis* es, desde luego, algo muy diferente a los sistemas de Basílides o Valentino. Pero la *gnosis* cristiana de Clemente y Orígenes se explica, en forma inequívoca, como un intento de satisfacer los apetitos gnósticos de sus contemporáneos en una forma legítima. Oponen al gnosticismo oriental y a su crudo simbolismo su propia *gnosis*, derivada en gran parte de la filosofía griega. También los neoplatónicos paganos se oponían enérgicamente a las tendencias gnósticas de su época.[18] Tanto los platónicos paganos como los cristianos se consideraban como representantes de una forma más "científica" de tratar el problema, ya que su base era la tradición intelectual griega. Esta tradición les ofrecía la distinción entre un tipo esotérico de saber y otro exotérico que correspondía al contraste entre la verdad *(aletheia)* y la mera apariencia *(doxa)*. Tal distin-

[17] *Cf.* F. L. Croos, *The Jung-Codex*, Londres, 1955. Véase C. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951, como primera guía al problema general del gnosticismo.

[18] Véase el libro de Plotino, *Contra los gnósticos*.

ción aparece en más de un sistema de estos tiempos. Llegó aun a vérsela en sistemas anteriores, como los de Platón y Aristóteles, o llevó a mistificaciones del tipo del supuesto pitagorismo esotérico, creándose toda una literatura que se decía provenía del tiempo del propio Pitágoras y de sus discípulos iniciados. La teología cristiana se prestaba fácilmente a una interpretación semejante, y la idea de la religión cristiana como misterios —que pronto fue generalmente aceptada y se convirtió en la dominante dentro de la literatura y el culto cristianos— favoreció este desarrollo.

La tajante polémica de Clemente contra las religiones paganas de misterios en su *Protrepticus* se explica con mayor facilidad si consideramos que, a partir del siglo IV a.C., la forma de religión griega que más había atraído a la gente de mayor nivel cultural no era la religión de los dioses olímpicos sino la de misterios, que daba al individuo una relación más personal con la divinidad. Siempre que los filósofos hacían comparaciones entre sus propias doctrinas y la sabiduría religiosa, se referían a los misterios como a la forma más elevada de religión que contenía un mensaje para la humanidad.[19] Esta comparación era muy antigua; se encuentra también en otros investigadores de la verdad oculta, por ejemplo, en los escritos de Hipócrates, en los que el médico que posee el verdadero conocimiento de la medicina es comparado con el iniciado en los misterios sagrados, a fin de distinguirlo

[19] No citaré todo el material para probar esto, sino que mencionaré sólo el *Simposio* de Platón, en el que el discurso de Diótima describe la ascensión del alma filosófica hasta la belleza suprasensible de la Idea suprema como los estadios sucesivos de los ritos de iniciación dentro de una religión de misterios; cf. *Paideia*, II, pp. 578 s.

del charlatán y del lego ignorante.[20] Se trata de un rasgo que va en aumento dentro de la filosofía griega con el transcurso del tiempo; desde luego, es muy natural en la terminología de la teología filosófica. En el lenguaje de Clemente y Orígenes, la palabra misterio aparece con mucha frecuencia, y lo que al principio era una mera metáfora se convirtió después en algo real. La gnosis que la teología cristiana pretendía ofrecer era, para sus seguidores, el único misterio verdadero del mundo, que habría de triunfar sobre los muchos seudomisterios de la religión pagana.[21] La pretensión del cristianismo de ser un mensaje para todos los hombres parece contradecir la distinción entre los fieles que sólo poseen su fe sencilla y los que están en posesión de una gnosis más alta y secreta; pero esta tendencia parece haber sido irresistible por la época de Clemente, sobre todo en Alejandría, punto de reunión de tantos cultos de misterio. Un grupo herético, los carpocracianos, que se desarrolló en esta ciudad en tiempos de Clemente, se jactaba de poseer una versión secreta del *Evangelio según san Marcos,* en la que estaba contenida su doctrina pero que la Iglesia retenía su-

[20] *Cf.* Hipócrates, regla 5a., *Corpus Medicorum Graecorum,* I, parte I, ed. Heiberg *et al.,* Leipzig, 1927, pp. 8, 15, y *Paideia,* III, p. 793.

[21] Para dar un ejemplo de esto, véase Clemente de Alejandría, *Protrepticus,* caps. 1-2, donde hay una amarga polémica en contra de los misterios griegos. Una ojeada al índice de la obra de Clemente en la gran edición crítica de Stählin, véase *mysterion* (se necesitan varias páginas para hacer la lista de los pasajes en que aparece esta palabra y las relacionadas con ella), muestra la importancia de los misterios paganos para el concepto de religión de Clemente. El cristianismo se compara aquí, como único misterio verdadero, con los misterios paganos. Los misterios son la *paideia* de los gnósticos *(Strom.,* VII, 1; Stählin, III, 6, 8). Su maestro es Cristo.

puestamente y reservaba a los pocos a los que se permitía leerla. Clemente, en una carta redescubierta hace poco, explica que sí existe tal versión secreta de un texto más completo de san Marcos, pero que la versión que hacen circular los heréticos carpocracianos es una mala mezcla del genuino Evangelio secreto de san Marcos y los errores favoritos de la secta, que sus seguidores habían interpolado en él.[22] La tentación a producir tales versiones secretas debe de haber sido muy grande en una época que suponía la existencia de fuentes esotéricas con respecto a casi todas las sectas filosóficas. Aun el cristianismo ortodoxo necesitaba una interpretación hierofántica, que pudiera ser considerada como un tipo especial de *gnosis,* la *gnosis* verdadera, en oposición a la "seudo *gnosis*" de los "de afuera" *(hoi exo).*

Debe decirse algo aquí acerca de la forma literaria en que aparece la nueva vida intelectual de la escuela cristiana de Alejandría. El pensamiento de Orígenes representa una etapa superior de este desarrollo, en tanto que Clemente, su predecesor, está aún cerca de los apologistas y puede ser considerado como el último y más importante miembro de ese grupo. De acuerdo con esto, los escritos de Clemente y Orígenes difieren mucho en cuanto a la forma. Orígenes tiene una mente escolástica. Emplea, por primera vez en la literatura cristiana, las formas tradicio-

[22] Debo esta información al profesor Mortan Smith de la Columbia University, quien descubrió la nueva carta de Clemente en la biblioteca del monasterio sirio de Mar Saba. Con toda amabilidad, me ha autorizado a hacer referencia a su próxima publicación del texto y a su comentario a la carta, que me fue permitido leer a fin de que formara una opinión acerca de su autenticidad. Hasta ahora, el profesor Smith ha publicado sólo un resumen.

nales de la erudición griega, tal como la edición crítica, los comentarios, los escolios, los tratados científicos, los diálogos, a fin de desplegar sus enormes conocimientos y ponerlos a disposición de las generaciones futuras. Conserva esta parte de sus escritos en estricta separación de sus sermones, que tienen un carácter edificante.[23] El tono de sus libros científicos es sobrio y racional, y san Jerónimo expresa ciertas dudas —en su prefacio al comentario de Isaías, escrito con el propósito de hacer conocer al mundo occidental de habla latina la erudita teología de Orígenes— sobre el efecto que podrá tener en la Iglesia occidental, en la que la gente admira y desea sólo un despliegue de elocuencia declamatoria.[24] Esto caracteriza muy bien a Orígenes como heredero póstumo del espíritu científico griego, el espíritu de la investigación profunda y de la dedicación a una vida de *theoria*. Se refleja aun en su manera de escribir que, a pesar de ser clara y bien ordenada, está libre del clasicismo estilístico de sus tiempos y destaca el contenido más que la forma. Las grandes obras, *De principiis* y *Contra Celsum*, lo revelan como un maestro de la discusión filosófica a la manera de la literatura griega contemporánea, en tanto que en sus comentarios usa los métodos y escribe en los términos de la crítica textual y de la literatura exegética desarrollada por la escuela alejandrina de filología que floreció siglos antes de esta época. Refleja también la enorme erudición de esa escuela en la gigantesca dimensión de su producción erudita, que presupone una personalidad de tipo ascético.

[23] *Cf. supra* nota 8.

[24] San Jerónimo, *Commentariorum in Isaiam prologus* sub finem (Migne, *PL*, XXIV, col. 22 A).

Aun así, sería difícil comprender esta obra sin recordar que dictó todos sus libros a un equipo de secretarios que tomaban notas, por turno, durante todo el día.

Clemente es un escritor de distinto calibre. En su *Protrepticus* adopta una forma literaria usada con frecuencia por los filósofos griegos, desde la época de Sócrates y Aristóteles, para invitar y exhortar a la gente a adoptar su forma de vida. La filosofía era encomiada en el *logos* protréptico como camino a la felicidad y como conocimiento del fin de la vida humana, necesario para adquirir el verdadero bien.[25] Esta forma de discurso había cambiado frecuentemente de acuerdo con el tipo de filosofía que representara y no estaba tan estereotipada como suponen algunas veces los eruditos. Lo he demostrado así en *Protrepticus* de Aristóteles,[26] y la alabanza que Clemente hace del cristianismo está de hecho muy distante de estos modelos paganos. En gran parte es una polémica en contra de la religión y la filosofía griegas, aunque, con todo, resulte evidente la imitación del tipo filosófico de este género literario. También los *Stromata* de Clemente tienen un modelo griego. Su lenguaje tiene un carácter mucho más pretencioso y elaborado que el de Orígenes. Se trata asimismo de una imitación de la moda literaria del segundo movimiento sofista que se inició en el siglo II. Es muy declamatorio y no desdeña el empleo de medios y efectos del estilo retórico contemporáneo.[27] Aun antes de Clemente,

[25] Véase *supra*, p. 20 y la nota 24.

[26] Véase mi *Aristóteles*, ed. cit., pp. 69 ss.

[27] A este respecto léanse, por ejemplo, las primeras frases del *Protréptico* de Clemente: éstas necesitan ser cantadas, como lo hacían los nuevos sofistas de esta época, que usaban ciertos patrones de prosa rítmica.

el desarrollo de la literatura, en especial la homilética, había hecho grandes esfuerzos por cumplir con los requisitos de la elocuencia asiática contemporánea que dominaba la literatura secular. El descubrimiento de un sermón del obispo Melitón de Sardes (mediados del siglo II), conservado en papiro,[28] fue una gran sorpresa al ser comparado con la llamada *Segunda carta* de san Clemente de Roma, que es, en realidad, el más antiguo sermón cristiano de la literatura posapostólica. El exagerado manierismo del sermón pascual de Melitón, con sus interminables cataratas de anáforas y la trágica dramatización de su tema (la matanza de los primogénitos egipcios por el ángel de Yavé), está completamente alejado de la sencillez de este documento. Clemente de Alejandría no sermonea, argumenta. Pero su prosa se acerca con frecuencia a la poesía y su ritmo, que imita las medidas musicales, no siempre resulta agradable al oído moderno.

En su *Paedagogus*, Clemente aspira a la cultura griega, a la *paideia* helénica. En este libro presenta a Cristo, en su papel de divino maestro que trasciende cualquier fenómeno anterior de este tipo en la historia humana. Hasta ahora hemos comparado a estos pensadores cristianos con sus antepasados culturales griegos por lo que respecta a su filosofía y su forma literaria; somos ahora testigos de su intento de enfrentarse a la idea cultural de los griegos como un todo.[29] Quieren ver al cristianismo a

[28] Melitón de Sardes, ed. de Cambell Bonner, Filadelfia, 1940.

[29] La elección del título mismo, *Paedagogus*, que muestra a Cristo en un nuevo papel, indica, desde luego, la relación entre el cristianismo y la cultura griega, ya que para el mundo de habla griega la *paideia* era un ideal de existencia humana al que había aspirado todo hombre y toda mujer educados y toda civilización desde que la idea surgió en

la luz del supremo concepto con el que habían contribuido los griegos a la vida superior de la raza humana. No niegan el valor de esta tradición, pero sostienen que su fe cumple con esta misión paidéutica de la humanidad en un grado más alto del alcanzado hasta entonces. Si consideramos la importancia de esta idea dominante de la *paideia* para la evolución de una cultura unificada dentro del mundo intelectual griego, este paso en la discusión entre el cristianismo y la tradición helenista señala el principio de un desarrollo decisivo en la aspiración de los cristianos hacia la meta de una civilización cristiana, como pronto veremos. Clemente vacila entre las declaraciones claramente polémicas que niegan, en absoluto, el

el siglo que produjo a Platón y a Isócrates. La presentación de Cristo como pedagogo implica un programa. Lo que significa sólo puede ser comprendido en el trasfondo histórico de toda la tradición de *paideia* griega; *cf.* mi *Paideia*, ed. cit. El ver el problema desde este punto de vista es claramente muy diferente de lo que ha venido haciéndose, por lo común, cuando los eruditos comparan a los escritores cristianos, a los grandes alejandrinos en particular, con la tradición griega. Tales comparaciones se han limitado por lo general a los asuntos de forma literaria y de contenido filosófico. Pero cuando Cristo es visto como el "educador" de la humanidad, es contrastado por ello con toda la idea griega de cultura, pues tal es el significado exacto que la palabra *paideia* había alcanzado en el curso de su historia. El uso de la palabra "pedagogo" en este sentido exaltado indica que ya no significa el esclavo que en los siglos clásicos de Grecia tenía la función de llevar y traer al niño a la escuela, sino que está más cerca del significado filosófico que Platón dio a la palabra *paidagogein* en las *Leyes*, donde define en esta forma la relación de Dios con el mundo: "Dios es el pedagogo de todo el mundo. Esta transformación del significado y rango de la palabra fue la consecuencia necesaria de la dignidad filosófica que Platón había dado al concepto de *paideia*. Y fue esta dignidad teológica platónica la que hizo posible que Clemente presentara a Cristo como pedagogo de todos los hombres.

valor religioso de la cultura pagana anterior y una apreciación cultural más justa de sus méritos históricos. Cuando se enfrenta a un fenómeno que le es difícil aceptar pero que no puede negar, por ejemplo, el rango espiritual de la filosofía platónica, tiene que suponer que todo se deriva de Moisés, y que Platón es un *Moyses attikizon*, o bien admitir que es el Antiguo Testamento del mundo pagano, sea cual fuere su relación con la tradición hebrea.[30] Como verdadero cristiano, Clemente no puede creer que los filósofos griegos, si fueron capaces de reconocer parte de la verdad, hayan podido alcanzarla por puro azar y sin ninguna dispensación divina.[31] Desde este punto de partida, su pensamiento teológico avanza hacia una nueva concepción de la divina providencia. De acuerdo con los historiadores griegos de la filosofía,

[30] La tradición erudita alejandrina, en especial la de los judíos, había subrayado siempre la antigüedad de la sabiduría del Oriente o de Israel, pues tal era su opinión cuando la comparaban con la de los griegos. Como predecesores contaban con Hecateo de Mileto y con Heródoto, que se sintieron sobrecogidos por las impresiones que recibieron de la antigua cultura de Egipto, y Platón, en el *Timeo*, hace que un sacerdote egipcio diga a Solón que, desde su punto de vista egipcio, los griegos son siempre niños. Acerca del interés de la Academia platónica por el Oriente y de la comparación que hace Aristóteles entre Platón y Zaratustra, cf. mi *Aristóteles*, ed. cit., pp. 154 ss. Sin embargo, sólo se empezó a hacer una comparación sistemática entre la sabiduría griega y la oriental en tiempos del helenismo. La antigüedad de la religión judía es discutida por Flavio Josefo, *Contra Apionem*, I, 6 ss. La derivación que hacen Justino y Clemente de la tradición judeocristiana es sólo un eco tardío de esta discusión. Acerca de Platón como el "Moisés ático", *cf.* Clemente, *Strom.*, I, 22; Stählin, II, 93, 10-11. Pero se trata de un *bon mot* que Clemente cita de Numenio (frag. 9, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, ed. Mullach, III, París, 1881, 166).

[31] *Cf.* Clemente, *Strom.*, I, 19, Stählin, II, 60, 12.

Clemente distingue entre una filosofía de los bárbaros y una de los griegos;[32] esto le hace más fácil el ver un plan en la evolución de la mente humana. Las dos se complementan una a otra y así Clemente reconoce en la filosofía, aunque no sea perfecta, la *propaideia* del gnóstico perfecto.[33] La verdadera *paideia* es la religión cristiana; es decir, el cristianismo en su forma teológica, tal como es concebido por el propio sistema de *gnosis* cristiana de Clemente, ya que es obvio que la interpretación del cristianismo como *gnosis per se* implica que es la *paideia* divina.

Observemos cómo, en varios pasajes de sus obras, recurre Clemente al problema y abre una ventana por la que podemos ver al mundo en una nueva perspectiva. Es obvio que la cuestión, que para él es esencial, debe llevar más lejos y tener consecuencias respecto a la forma en que el cristianismo se concibe a sí mismo. Confirmamos esto al leer a Orígenes, que recoge las ideas de Clemente y las desarrolla con mayor coherencia y mayor detalle. Si nos preguntamos dónde podemos apresar la unidad intrínseca del difuso y vasto pensamiento teológico de Orígenes, veremos que se encuentra no en su adhesión a un único sistema filosófico, por ejemplo el platonismo o el estoicismo, o en una mezcla ecléctica de ellos, sino en

[32] *Cf.* Diógenes Laertes, I, proemium.

[33] Los propios filósofos griegos habían reconocido que las llamadas artes liberales eran la *propaideia* de la filosofía. Ahora, en el esquema de Clemente, la filosofía misma es degradada a ser una *propaideia* de la teología cristiana, que es la *gnosis* final. Pero sólo la *propaideia* (filosofía) proviene del hombre, la verdadera *paideia* viene de Dios. Acerca de la filosofía griega como *propaideia*, véase Clemente, *Strom.*, I, 20; Stählin, II, 63, 8.

su concepto básico de la historia que surge de la constelación de una época que vio cómo la cultura griega clásica y la Iglesia cristiana sufrían un proceso de adaptación mutua. La fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega hizo que la gente se percatara de que ambas tradiciones tenían mucho en común si se las consideraba desde un punto de vista superior, el de la idea griega de *paideia* o educación, que ofrecía un denominador común único para ambas. Hemos encontrado la idea de tal fusión ya en el discurso de san Pablo en Atenas, según los *Hechos*, libro de amplia visión histórica, pero ahora llega a su plena madurez. El pensamiento de Orígenes lleva a la verdadera filosofía de la historia, algo que nunca se dio en el suelo de la Grecia clásica, ya que los griegos de ese periodo se preocupaban sólo de sí mismos y no de las otras civilizaciones. Con Heródoto se acercaron lo más a tal filosofía, o más bien teología, de la historia, pero en general estaban más interesados en la evolución típica del hombre a partir del estadio primitivo hasta llegar a la cultura superior, que en la especulación acerca de la arquitectura histórica de la mente humana y de su desarrollo. Sus intentos por demostrar la evolución cultural, ya sea en términos de la causalidad de Demócrito o de la teleología aristotélica, no podían satisfacer a un pensador cristiano. Su concepto de la cosmología (cosmogonía como creación), básicamente diferente, necesitaba de una filosofía acerca de la mente y la cultura humanas que buscara un plan en la historia del mundo comparable al plan divino respecto al mundo físico. El pensamiento histórico cristiano tenía que tomar en cuenta el hecho de la coordinación y cooperación siempre crecientes entre las distintas razas humanas bajo la fe cristiana. La idea griega de la unidad futura del género humano bajo la *paideia* griega, tal como aparece en Isócrates,[34] ya en el siglo IV a.C., se había convertido en realidad tras la conquista del Oriente por Alejandro Magno. El cristianismo, usando esta cultura internacional como base, se convirtió ahora en la nueva *paideia* cuya fuente era el *Logos* divino, la Palabra que había creado al mundo. Tanto los griegos como los bárbaros eran sus instrumentos.

La pasión filosófica de Orígenes no es un mero asunto académico. Debemos verla en el trasfondo de las poderosas corrientes maniqueas y gnósticas del sincretismo religioso oriental de su tiempo. Debemos compararla con el profundo pesimismo que pesaba sobre el entendimiento de innumerables hombres reflexivos que veían a las fuerzas del mal prevalecer sobre las del bien en todas partes del mundo. Platón era como una roca que defendía contra estas marcas de desaliento, merced a su convicción de que la simiente del bien puede encontrarse en todo y en la naturaleza del ser mismo.[35] Sólo lo que él

[34] Isócrates, *Panegyricus*, §§ 47 ss. Isócrates atribuye aquí a Atenas lo que él llama "filosofía" y *paideia*, el incesante esfuerzo por alcanzar la sabiduría y el conocimiento, y la educación superior o cultura que es su resultado. De aquí deriva la posesión del *logos*, que es lo que distingue al sabio del ignorante. Después concluye, a partir de estas premisas (§ 50): "Y nuestra ciudad ha dejado al resto de la humanidad tan atrás por lo que respecta a la inteligencia y al discurso que sus discípulos se han convertido en maestros de todos; el nombre 'griego' ya no señala a un hombre en particular sino a este tipo de inteligencia; quienes participan en nuestra *paideusis* son llamados 'griegos' con preferencia a aquellos que sólo tienen la naturaleza física en común con nosotros".

[35] *Cf.* Platón, *República*, VI, 509b, VII, 517b. La Idea del Bien es la causa del conocimiento y del Ser.

llama el elemento *agathoide* de todas las cosas "es" verdaderamente. Sobre esta base, el hombre podía construir un mundo cristiano y justificar la aprobación que el Creador dio a su propia obra cuando encontró que era buena. Pero, ¿cómo podemos conciliar esta pretensión con otra convicción judía y cristiana igualmente fuerte; a saber, la pecaminosidad de la naturaleza humana? Era aún más difícil de aceptar para aquellos que creían que Cristo había venido a redimir al mundo, pero que ahora tenían que admitir que los hombres seguían pecando aun después de su salvación. Si Dios es omnipotente, ¿por qué no impidió el pecado creando al hombre perfecto e impecable? ¿Por qué fue necesario que Dios descendiera de los cielos y tomara forma humana a fin de rectificar su fracaso al no excluir desde un principio la transgresión del hombre? La filosofía había sostenido que la dignidad del hombre era su libre voluntad, cuya existencia era negada, desde luego, por quienes creían que el mal era una fuerza independiente que se propaga por sí misma en el mundo y está hondamente enraizada en la naturaleza humana. Los mismos cristianos consideraban que la voluntad del hombre no era ya tan libre como al salir, perfecta, de las manos del Creador. Pero no podían admitir, por otra parte, que le fuera imposible elegir entre el bien y el mal y decidir a favor del bien, aun después de que la pureza de su naturaleza quedó oscurecida por la caída de Adán.

Orígenes concibió al hombre como un agente moral libre y, por lo tanto, no le parecía que la creación de Dios pudiera ser más perfecta si Él hubiera privado al hombre de su cualidad esencial: la capacidad para elegir libremente al bien por sí mismo. En esta forma, su convic-

ción platónica y estoica se convirtió en punto de partida de toda su construcción de la historia humana. Todo depende de la habilidad del hombre para saber qué es lo bueno y distinguirlo de lo malo o, para decirlo en términos aristotélicos, todo depende de la habilidad del hombre para distinguir al bien verdadero de la mera apariencia del bien, lo verdadero de lo falso, el ser del no-ser. A partir de ahí, la filosofía de Platón se había convertido en *paideia*, la educación del hombre. Y en esta forma entendía Orígenes al cristianismo. Se trataba del más grande poder educativo de la historia y concordaba esencialmente con Platón y la filosofía. Así, Platón y la filosofía se convirtieron en los más poderosos aliados del cristianismo en su lucha presente, según Orígenes.

El problema siguiente era saber cómo se relacionaba este proyecto de educación y de liberación gradual de la voluntad humana con Cristo. Para Orígenes, Cristo era el gran maestro y, en este aspecto, su concepción del cristianismo como *paideia* de la humanidad le permitía mantenerse cerca de la Escritura y de la imagen que los Evangelios dan de Jesús. Pero Cristo no es un maestro humano que se haya dado este título a sí mismo; en él se encarna el *Logos* divino. Ésta es la gran diferencia entre el cristianismo y toda filosofía meramente humana: el primero representa la venida del *Logos* al hombre no sólo como un esfuerzo humano, sino como algo que procede de la iniciativa divina. ¿Acaso no había enseñado Platón en su última gran obra, las *Leyes*, que el *Logos* es el eslabón dorado por medio del cual se unen el Legislador y Maestro y su obra con el divino *nous*?[36] ¿Acaso no había pues-

[36] Platón, *Leyes*, I, 645a-c.

to al hombre en un universo que, por su orden y armonía perfectos, era un modelo eterno para la vida humana? El cosmos del Timeo de Platón hacía posible la educación del hombre, pues ésta requiere para su realización un mundo ordenado y no caótico. En las *Leyes* encontramos una afirmación que relaciona todo lo dicho en esa obra acerca de la *paideia* adecuada con Dios como su última fuente. Dios es el pedagogo del universo, *ho theos paidagogei ton kosmon.*[37] El sofista Protágoras declaró alguna vez que el hombre es la medida de todas las cosas, lo que había hecho de la educación algo relativo. Platón invierte esta famosa frase de Protágoras y la convierte en Dios es la medida de todas las cosas.[38] Para Orígenes, Cristo es el educador que transfiere estas ideas sublimes a la realidad. Pero, para él, la salvación que viene a través de Cristo no es un acontecimiento histórico único. Si bien es único por su importancia, había sido precedido por muchos pasos de la misma naturaleza que se inician con la Creación misma, que hizo del hombre una imagen de Dios, y después de la caída de Adán hubo la larga serie de los profetas de Israel, de los filósofos de Grecia y de los sabios legisladores a través de los cuales "habló" Dios, si nos está permitido usar una expresión tan antropomórfica. Los estoicos habían introducido el concepto de *pronoia*, una providencia divina que cuida del mundo y de la humanidad. Veían pruebas de ella en la naturaleza entera del cosmos. Sus leyes eternas revelan al *Logos* divino que lo penetra todo. Orígenes encuentra pruebas de este *Logos* y de esta Providencia[39] en la historia de la humanidad, y pinta un cuadro de la historia que comprende y reúne los hechos tanto de la historia bíblica como de la historia del pensamiento griego. Así la *paideia* es el cumplimiento gradual de la divina Providencia.

[37] Platón, *Leyes*, X, 897b; Dios es el pedagogo de todo el mundo.

[38] Platón, *Leyes*, IV, 716c. *Cf. Paideia*, III, p. 1052.

[39] La idea del divino *paideusis* tiene una importancia fundamental para toda la teología de Orígenes; véase Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlín-Leipzig, 1932. Como resulta obvio por mi imagen de Orígenes, considero que este libro representa un avance decisivo en nuestra comprensión del pensamiento de Orígenes. Es verdad que el libro de este erudito danés tiene precursores, en la medida en que otros habían reconocido ya la profunda influencia de la filosofía griega sobre la teología cristiana de Orígenes. Tal influencia quedó demostrada en muchos puntos de la doctrina, sobre todo por E. de Faye en su gran obra sobre Orígenes (véase *supra* nota 8). Pero Koch fue el primero que destacó principalmente la idea de *paideusis* en Orígenes y su función dentro de su filosofía de la historia. Es ésta la idea que da sentido al concepto que Orígenes tiene de la divina Providencia. Hal Koch ha mostrado el papel decisivo que estas ideas representan en la doctrina de Orígenes acerca del plan divino para la salvación de la humanidad. La observación que hace Koch acerca de la posición predominante de estos conceptos en la estructura del pensamiento de Orígenes a través de todos sus escritos, se convierte así en la clave de unidad interna de la interpretación que Orígenes hace de las Escrituras. Pero, ¿por qué los eruditos no habían reconocido esto hasta ahora? La razón ha de encontrarse en la falta de comprensión de la posición central que la idea de *paideia* ocupa en la tradición histórica del pensamiento griego en general. Este trasfondo falta aún en el análisis que el propio Koch hace del pensamiento teológico y filosófico de Orígenes. Sin embargo, es bueno que Koch haya llegado a sus conclusiones a partir exclusivamente de una lectura paciente y exhaustiva de las obras de Orígenes. Sus resultados se ajustan de la manera más natural a la historia completa de la *paideia* griega que he trazado desde el principio hasta la evolución posterior de esta idea central de la cultura griega. La doctrina de Orígenes acerca de la educación divina de la humanidad es una de las pruebas más notables del poder de esa tradición que, con ello, entra en una nueva etapa de su historia.

VI. LOS PADRES CAPADOCIOS

No me es posible trazar, dentro de los límites de este libro, las consecuencias teológicas de este concepto del cristianismo. Debo contentarme con reconocer el importante hecho histórico de que la teología de Orígenes se basa en la idea griega de *paideia* en su forma filosófica más elevada.[1] Con ello, se convierte para él en la clave del problema de la verdadera relación entre la religión cristiana y la cultura griega. Es el mayor intento, hasta ahora, por incorporar la cultura, en el sentido griego de la palabra, al cristianismo y por interpretar a éste y a su misión histórica en términos filosóficos griegos. Si deseamos realmente entender a Orígenes de poco nos servirá

[1] Los dos conceptos más elevados de *paideia*, que trascienden con mucho el sentido y la práctica comunes y elementales de esta idea, son las dos formas que la *paideia* griega asumió después de la época de los sofistas, en el siglo IV a.C. En ese momento, cuando muchos extranjeros hacían el viaje a Atenas por mor de la "*paideia* griega", Isócrates proclamó que es un principio universal aceptable para toda la humanidad; *cf. Paideia*, III, p. 865.

A la vez, Platón identificó la filosofía, tal como él la entendía, con la verdadera *paideia* del hombre, elevando, con ello, este concepto tradicional hasta el grado más alto de la jerarquía espiritual; véase la interpretación del *Simposio*, la *República* y las *Leyes* platónicos en *Paideia* II y III. Sus seguidores, en la época de Orígenes, la identificaban con su religión. Así, Orígenes pensó que el cristianismo podía ser entendido en este nivel como perfeccionamiento y grado supremo de la *paideia* humana. Con ello, la proyectó dentro del Ser mismo y la convirtió en la realización de la voluntad de Dios desde el principio del mundo.

el medirlo por los temas dogmáticos aislados (Trinidad, Encarnación, etc.) de los siglos siguientes y preguntarnos en qué medida se anticipó a cada uno de ellos o con observar su poca claridad o sus errores con respecto a ellos. Tampoco basta con aplicarle los buenos y viejos métodos de la *Quellenanalyse* del siglo XIX y preguntarnos quiénes son los autores filosóficos que más influyeron en él. Más bien, hemos de enfrentarnos con la estructura de su pensamiento como un todo y preguntarnos qué función tienen en ella ciertas ideas principales. Su manera básica de exponer es la del exegeta; se mueve al parejo de sus textos y es llevado por lo que éstos dicen. Pero es evidente que hay ciertos motivos que se presentan una y otra vez y que determinan la naturaleza de los problemas que se plantea. Entre ellos, tiene fundamental importancia el concepto de la *paideia* griega. Lo que se debe no sólo a las inclinaciones personales de Orígenes, sino también a la posición central que este concepto había ocupado durante siglos en el pensamiento griego. Por ello no podemos explicar la importancia que tiene para él si lo tomamos como un fenómeno aislado. El verdadero sentido del asunto aparecerá sólo sobre el trasfondo de toda la historia de la *paideia* helénica, cuyos efectos se extienden mucho más allá de los límites de la cultura nacional de la Hélade clásica. Al recoger esta idea central y darle su propia interpretación, la religión cristiana mostró ser capaz de ofrecer al mundo algo más que una nueva secta religiosa. Dejó de estar simplemente a la defensiva y ofreció su propia filosofía positiva como base para una reconciliación entre el viejo y el nuevo mundo. Orígenes tuvo la muerte de un mártir. La época no estaba aún madura para sus ideas.

He tratado ampliamente de la escuela alejandrina y del origen de la teología cristiana, pues se trata, en verdad, de la fase más importante en las relaciones entre el cristianismo y la cultura griega. Sería un intento vano el tratar de completar el tema y, sin embargo, no puedo concluir mi exposición de este problema sin echar una última mirada a los grandes Padres de la Iglesia del siglo IV, después de que Constantino hubo admitido oficialmente al cristianismo dentro del Imperio romano. Sólo a fines del siglo IV, durante el reinado de Teodosio, llegó el cristianismo a ser la religión oficial del Estado romano; sin embargo, su situación cambió radicalmente una vez que se puso fin a las persecuciones. La religión cristiana tenía ahora una fuerte posición dentro del imperio. Pero no podía cumplir con la función unificadora y consolidadora para la cual había sido elegida por el gobernante si antes no *1)* superaba el conflicto entre sus propias filas acerca de cuál debía considerarse como forma auténtica del cristianismo y de si Cristo, cuyo nombre llevaba, era en realidad su dios o no era tal, como sostenían los seguidores de Arrio, y *2)* mostraba ser capaz de atraer al amplio e importante porcentaje de la población pagana que aún se oponía a ella.

Este porcentaje se encontraba entre las esferas más altas de la sociedad; pero si bien en ciertas épocas y lugares de la historia de la Iglesia pudieron ser consideradas como una *quantité négligeable,* tuvieron una influencia mucho mayor en una civilización cuyo fundamento social era la educación superior. Para una gran mayoría de este tipo de personas la oposición al cristianismo no era, en primera instancia, un problema religioso interno o una fe positiva, sino un asunto de cultura. La tradición

de su educación clásica se había convertido para ellos en una religión con un poder considerable, ya que muchos de ellos eran hombres que ocupaban los puestos más altos en el Estado y la sociedad. Por lo tanto, eran un factor que había que tener en cuenta. Durante los siglos anteriores y cada vez que las viejas tradiciones religiosas —la fe en los dioses de la ciudad-Estado ateniense o de la República romana— habían estado en peligro durante un tiempo de decadencia política, el elemento más culto de la sociedad había hecho del mantenimiento de la vieja religión un artículo de fe para todas las personas educadas; así lo hizo Isócrates en Atenas y Varrón en Roma por medio de su erudita obra, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum.*[2] Defendían la fe de sus antepasados como parte de su herencia política y social y temían las nuevas formas de culto religioso por considerar que eran una transición a nuevos tipos de superstición. En tanto que en Oriente esta resistencia provino del propio emperador Juliano, una generación después de que Constantino se hubo inclinado ante el cristianismo, en la Roma contemporánea (o muy poco después) encontramos el paralelo exacto: la famosa lucha del senador Símaco, jefe de la oposición conservadora, y sus seguidores aristócratas, en contra de la desaparición del altar dedicado a la diosa Victoria en la curia, punto de reunión del Senado romano en el foro. En ambos casos, la persecución sistemática del cristianismo por parte de Juliano y la lucha desesperada de Símaco y su partido, resulta evidente que

[2] Esto hace más fácil de entender por qué san Agustín se refiere continuamente a la gran obra de Varrón, la *Antiquitates,* en su *De civitate Dei.* Acerca del conservadurismo religioso de Isócrates, véase en especial *Areopagiticus,* 29, y *Paideia,* III, pp. 960 s.

las cabezas principales de la oposición pagana eran los representantes de la más alta tradición cultural. Su punto de partida es su cultura, la *paideia* que, durante siglos, había sido la ideología cultural unificadora del Imperio romano y de la civilización que éste representaba.

Cuando, durante el reinado de Juliano, esta política anticristiana fue adoptada por el gobernante del Estado, quien volvió al "helenismo" en su forma total, este lema vino a significar un clasicismo cultural y político que incluía los viejos cultos religiosos a los dioses paganos; en otras palabras, la *paideia* griega se convirtió en una religión y en un artículo de fe.[3] La religión era un objeto de restauración pagana política y educativa. En esta forma, la Iglesia podía ser hostil a ella, aunque el estrato no intelectual de la población cristiana lo era ya de cualquier modo. Pero éste era justamente el punto en el que los cristianos de mayor ambición cultural y de mayor visión política no podían seguir los instintos de la masa: más bien, se pusieron a la altura de la situación bajo una guía inteligente y, en vez de rechazar esta cultura sin más, hicieron un esfuerzo supremo, por distinguir, en el nuevo "helenismo" artificialmente animado, el elemento muerto aun antes de nacer de la fuerza duradera y vital que ellos necesitaban. Fueron de la opinión de que no debía tomarse en serio todo el aparato de oráculos paganos, cultos de misterio y superstición astrológica. Pero, por otra parte, si el cristianismo mostraba ser incapaz de asumir

[3] Ya nos hemos referido (véase *supra* p. 13, nota 6) a este cambio característico de significado en la palabra *hellenismos*. Pero la situación histórica en la que se desarrolló durante el conflicto entre la Iglesia y la restauración pagana es muy diferente de la del Nuevo Testamento, en el que "helenos" significa los que no son "hebreos".

la dirección cultural e intelectual, aun su victoria política externa, de la que a la larga se sentían seguros, sería ilusoria. No era suficiente acuñar lemas y proclamar a Cristo como el nuevo pedagogo de la humanidad, como lo había hecho Clemente de Alejandría, y decir que el cristianismo era la única *paideia* verdadera. Los cristianos debían demostrar el poder formador de su espíritu en obras de un nivel intelectual y artístico superior y arrastrar con su entusiasmo al pensamiento contemporáneo. Ese nuevo entusiasmo podría convertirse en la fuerza creadora que se necesitaba, pero nunca podría alcanzar su meta sin pasar por un severísimo entrenamiento físico y mental, tal como los griegos de la Antigüedad habían tenido que aprender por las malas. Necesitaban partir de lo elemental y después construir sistemáticamente al hombre. Lo que necesitaban era una escuela que les enseñara a hacerla. En una palabra, tenían que construir una *paideia* cristiana.

Cuando comparamos a un gran teólogo de la época del Concilio de Nicea (325) con los guías teológicos de la generación de los Padres capadocios en la segunda mitad del siglo IV, es obvio que éste fue el camino que siguieron. Hay desde luego una continuidad estricta entre ellos por lo que respecta a su labor constructiva dentro de la Iglesia y sus grandes controversias dogmáticas. Lo que san Atanasio logró como jefe de la Iglesia, luchador y mártir de su causa sigue adelante en la polémica más sistemática de la generación posterior y en su amplia especulación teológica sobre la Trinidad y la Encarnación. Pero los hombres de esa generación destacan en forma nueva el problema cultural. Los capadocios, Basilio y los dos Gregorios, no proclaman programas para el desarro-

llo de la religión de Cristo en su época, sino que revelan sus ideas a cada paso a lo largo de su obra. Son grandes teólogos, pero son algo más que eso. A pesar de su gran aprecio por Orígenes, al que citan con frecuencia, demuestran que ellos, lo mismo que él, consideran que la teología es una gran ciencia que se basa en el conocimiento superior y que es una tarea filosófica de la inteligencia. Y esta ciencia es parte de la civilización, que es la suya y en la que se mueven familiarmente.

Esto no era posible sin una meditación profunda acerca de la relación entre el cristianismo y la herencia griega. Orígenes y Clemente iniciaron esta línea de pensamiento en un alto nivel, pero ahora se necesitaba mucho más. Orígenes había proporcionado a la religión cristiana su propia teología al estilo de la tradición filosófica de los griegos, pero los capadocios pensaban en toda una civilización cristiana. Se acercaron a esta tarea con un gran bagaje cultural que se manifiesta en todos sus escritos. A pesar de sus convicciones religiosas, que los hacen oponerse a la revivificación de la religión griega clásica que intentaban por su tiempo poderosas fuerzas dentro del Estado,[4] no esconden su gran estima por la herencia cultural de la antigua Grecia. Ésta es la clara

[4] El emperador Juliano excluyó a los cristianos como maestros de escuela. Debe de haberse dado cuenta del peligro que para su causa se escondía en las mayores aspiraciones culturales de los cristianos, ya que tomó medidas para prevenir tal desarrollo. Desde luego, el Estado era capaz de sostener su edicto, cuando menos por algún tiempo. Pero su intento de restaurar la religión cultual y de misterios griega y de dotarla de una organización semejante a la de la Iglesia fue del todo infructuoso. Su aliado más poderoso era la *paideia* de las escuelas tradicionales, de las que dependía; los dirigentes cristianos más ilustrados estaban al cabo de esto y trataron de hacer uso de esta misma arma.

línea divisoria que trazan entre la religión y la cultura griegas. En esta forma, revivieron la relación positiva y productiva entre el cristianismo y el helenismo que ya encontramos en Orígenes, aunque en forma nueva y en un nivel diferente. No será demasiado decir que, en su caso, puede hablarse de un tipo de neoclasicismo cristiano que tiene algo más que un carácter formal. El cristianismo surge ahora, a través de ellos, como heredero de todo lo que parecía digno de sobrevivir en la tradición griega. Así, no sólo se fortifica a sí mismo y a su posición en el mundo civilizado, sino que conserva y revive una herencia cultural que, en gran medida —y sobre todo en las escuelas de retórica de esa época—, había llegado a ser una imitación vacía y artificial de un modelo clásico petrificado. Mucho se ha dicho acerca de los diversos renacimientos que la cultura clásica, tanto griega como romana, ha experimentado en la historia de Oriente y Occidente. Pero se ha prestado poca atención al hecho de que en el siglo IV d.C. —la época de los grandes Padres de la Iglesia— hubo un verdadero renacimiento que dio a la literatura grecorromana algunas de sus mayores personalidades, figuras que han tenido una influencia duradera sobre la historia y la cultura de los siglos posteriores, hasta llegar al presente. Resulta característico de las diferencias entre el espíritu griego y el romano el hecho de que el Occidente latino haya tenido su san Agustín, en tanto que el Oriente griego produjo una nueva cultura a través de los Padres capadocios.

De los tres capadocios, san Basilio de Cesarea y san Gregorio Nacianceno recibieron una completa educación clásica. La familia de Basilio era citadina y pertenecía a la clase propietaria del Asia Menor. Capadocia no había de-

sempeñado un papel importante en la historia cultural del país. Los habitantes eran, en su mayor parte, criadores o tratantes de caballos y las pocas ciudades llevaban el sello típico de la vida de provincia. Gregorio Nacianceno era hijo de un rico ciudadano que había sido elegido obispo poco tiempo después de su conversión al cristianismo. Gregorio asistió a la escuela municipal de Nacianzo, en la que se enseñaba retórica según los modelos clásicos, por lo que desde joven le fueron familiares los grandes autores de la literatura griega. Lo mismo ocurrió con Basilio, que provenía de una familia cristiana, influyente y culta, de Cesarea, la capital de Capadocia. Más tarde ambos fueron enviados al centro de cultura superior, la universidad de Atenas. Se trata de la historia típica, que conocemos por las cartas de Sinesio, obispo de Cirene, que estudió en Alejandría y cuya maestra fue la célebre Hipatia. Al escribir a su hermano acerca de un proyectado viaje por mar a Atenas y habiéndole pedido que le sea enviada la correspondencia a El Pireo, Sinesio dice que espera encontrar en Atenas un escape a la insufrible gente que regresa de Atenas e inunda las ciudades del norte de África.[5] "No difieren en sabiduría del resto de los mortales ordinarios, no entienden a Aristóteles y a Platón mejor que nosotros, y sin embargo se mueven entre nosotros como semidioses entre bestias de carga y todo porque han visto la Academia, el Liceo y la *Stoa Poecile** en la que Zenón daba sus lecciones de filosofía. Sin embargo, el cónsul ha hecho desaparecer todos los murales de la *Stoa Poecile* (que ya no merece este nombre) y con ello ha menoscabado las

[5] Sinesio, *Epístola*, 54.
* Pórtico pintado [T.].

pretensiones de sabiduría de estos hombres." Aunque esto haya ocurrido con frecuencia, el caso de Basilio y de Gregorio Nacianceno fue diferente. Gregorio ha relatado la conmovedora historia de sus estudios en Alejandría y Atenas en su poética autobiografía, en la que su amistad con Basilio desempeña un gran papel.[6] Pasaron por el *curriculum* ordinario, que incluía las artes liberales, la retórica y la filosofía, basado todo ello en amplias lecturas de los antiguos. Por ser cristianos, se encontraban un tanto separados socialmente de los otros alumnos, pero esto no hizo sino aumentar la seriedad con que tomaban su amistad y sus estudios. La mente provinciana tenía una mayor receptividad que la del estudiante común y corriente, y los escritos de Basilio y Gregorio dan fe de la sorprendente amplitud de sus intereses, que se extendían a las ciencias y la medicina. Todo este conocimiento tuvo más tarde su importancia para la Iglesia, cuando se convirtieron en los guías espirituales de su época. Nunca enseñaron estos temas, pero con *ellos* ampliaron su horizonte intelectual y elevaron el nivel de su inteligencia. En tanto que el enorme conocimiento de Orígenes está sepultado en sus voluminosos comentarios, los capadocios comunicaron el suyo a todo el mundo cristiano, sobre todo por medio del arte retórico de sus homilías.

A partir del siglo IV a.C., la retórica y la filosofía habían competido por el primer lugar en el campo de la cultura y la educación. Para el cristianismo era un imperativo el poner a ambas a su servicio. Esto fue lo que ocurrió de hecho; hacia fines del siglo IV d.C., la retórica

[6] Gregorio Nacianceno, *Poem. de se ipso*, Migne, *PG*, XXXVII. *Cf. De vita sua*, col. 1029 ss.

y la filosofía cristianas dominaban la escena. Quizá, en vez de generalizar, lo mejor para nuestro propósito sea ilustrar este cambio enorme por medio del ejemplo de un hombre, san Gregorio Nacianceno, quien, desde luego, no es típico en este aspecto, aunque es un distinguido representante de las ambiciones culturales de los cristianos. Sus homilías están repletas de alusiones clásicas; conoce a fondo a Homero, Hesíodo, los poetas trágicos, Píndaro, Aristófanes, los oradores áticos, los modernos alejandrinos, y también a Plutarco y Luciano y a los escritores del segundo movimiento sofista, que son sus modelos directos en cuanto al estilo. En este aspecto sobrepasa fácilmente a Basilio y a Gregorio de Nisa. Cita o alude con frecuencia a Platón y es obvio que lo hace gracias a un conocimiento personal de muchos de sus diálogos; pero su mente no es filosófica, como la de san Gregorio de Nisa, que es un pensador por derecho propio, aunque menos brillante en la forma literaria que su amigo y homónimo. Este último da muestras de una sensibilidad estética que con frecuencia tiene algo de femenino y ultrarrefinado, casi mórbido. Es un maestro en el arte del epigrama agudo y la elocuencia teatral; se ve arrastrado en sus discursos por la emoción y la pasión, si bien no posee el poder retórico exuberante de un san Juan Crisóstomo. Este mismo hombre es más sencillo y natural en sus cartas, pero aun aquí es estudiado su estilo. En su carta a Nicóbulo nos ofrece una exposición de la teoría retórica sobre el arte epistolar,[7] y no cabe duda

[7] *Cf.* Gustav Przychocki, De *Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae*, Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Krakau, Phil. Kl., 1912, y mi reseña en *Scripta Minora*, I, 109.

de que su rica correspondencia fue parte esencial de su ambición literaria, y estaba destinada, como la de Plinio, más a la posteridad que aquel a quien se dirigía. Imita el ejemplo del tono personal y familiar de las cartas de Aristóteles, que aún existían en su época. Tanto en su despliegue de lo personal como en la sentimentalidad de su oratoria fue ciertamente el verdadero intérprete de la *psyche* de su tiempo. Su forma no es original en cuanto al uso de los ardides retóricos, pero los utiliza como una especie de instrumentación sinfónica para el despliegue de un gran tema nuevo: los problemas de la vida y el pensamiento cristianos. La incongruencia de esta forma con nuestra concepción actual del alma cristiana no debe impedirnos el percibir lo que esta fusión significó para los contemporáneos de Gregorio y su efecto sobre su gusto y sentimientos. ¡Y en qué forma tan entusiasta respondió la mente bizantina de la Edad Media a esta mentalidad y elocuencia hierofánticas![8] Nosotros parecemos estar más dispuestos a aceptarla en sus discursos que en su poesía algo pomposa, en la que el metro clásico aumenta la impresión de artificialidad. Pero, por este tiempo, se desarrolla entre los cristianos, tanto heréticos como ortodoxos, una gran producción poética. Sólo necesito mencionar a Apolinar de Laodicea y a Sinesio de Cirene. La ambición de estos hombres era crear una verdadera literatura cristiana, que fuera capaz de ofrecer productos de valía en todos los géneros. En el poema autobiográfico de Gregorio Nacianceno, han encontrado expresión el supremo interés cristiano de un gran indivi-

[8] Muy pronto el propio Gregorio Nacianceno se convirtió en tema del estudio y la educación retóricos, y de la misma manera su poesía fue muy admirada e imitada por la literatura bizantina.

duo religioso y el interés de esa alma solitaria en sus propios crecimiento y progreso espirituales, y con ello se enriqueció la literatura clásica con un nuevo género; este poema ha hecho época en la historia de la expresión literaria de la personalidad humana sobre sí misma, aunque en grado mucho menor que las *Confesiones* de san Agustín.[9] Pero cuánto gana de hecho san Gregorio cuando lo comparamos con la autobiografía estereotipada de su famoso contemporáneo pagano Libanio, en la que el autor no hace otra cosa que alabarse a sí mismo y sus virtudes a lo largo de todo el escrito. No voy a entrar ahora en cuestiones filosóficas; pero en la historia intelectual de la Iglesia, la filosofía en general fue uno de los factores básicos de crecimiento, y el menosprecio de este hecho es uno de los puntos más débiles de algunas obras recientes, por ejemplo, la de Lietzmann, para no hablar de la de Cochrane.[10]

En el campo de la filosofía surgió algo que puede ser considerado como un paralelo de la cultura retórica y poética de Gregorio Nacianceno en los escritos de san Basilio y san Gregorio de Nisa, si bien debe dársele también su justo crédito al Nacianceno dentro de la filosofía. Su libre uso de la tradición griega fue muy criticado por

[9] *Cf.* Georg Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, Cambridge, Mass., 1951, II, pp. 600-624.

[10] Acerca del libro de Lietzmann, *The Ancient Church*, véase la reseña de Eduard Schwartz, quien señala con justicia que este libro admirable no justiprecia la influencia de la filosofía griega. Lo mismo puede decirse del atractivo libro de C. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, en especial del capítulo "Nostra philosophia". Sin embargo, Cochrane se ocupa sobre todo de la cultura latina, en la que las condiciones eran muy diferentes a las del Oriente.

sus contemporáneos y resulta interesante ver cómo defienden los capadocios su propia actitud. En la misma forma en que Moisés no sólo aprendió sino que usó la sabiduría de los egipcios en la que había sido iniciado, así Gregorio de Nisa defiende una práctica liberal en este respecto, y hace una referencia expresa al ejemplo que ha dado Basilio.[11] No podemos omitir en este punto la consideración de la famosa oración de san Basilio acerca del estudio de la literatura y la poesía griegas y de su valor para la educación de la juventud cristiana.[12] Este documento fue la base de toda la educación cristiana superior durante siglos. En él se rechaza el contenido moral y religioso de la poesía antigua, pero se alaba su forma. Esta distinción ha conservado su validez en todo el humanismo cristiano posterior e ilustra bien la práctica de los escritores cristianos de la época de Basilio. Por sus palabras, continúan atacando al helenismo por sus debilidades, pero por su propia imitación de la cultura griega muestran cómo este juicio polémico debe ser modifi-

[11] Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, Migne, *PG*, XLIV, col. 360. Gregorio hace una interpretación alegórica de la vida de Moisés, tras de relatar los hechos históricos; acerca de su exégesis véase mi libro *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, Leiden, 1954, pp. 134 ss. La canasta en la que el niño Moisés fue encontrado flotando en el Nilo y que lo conservó por encima de las aguas es la *paideusis* clásica compuesta. De igual manera, el hecho de que Moisés fuera educado dentro de la sabiduría de los egipcios es una señal del gran problema presente de la Iglesia: su relación con la cultura griega clásica. Debería ser usada para la "decoración interior" de la Iglesia con los *spolia* de los paganos. San Agustín adoptó más adelante tanto la idea del gran valor de la cultura clásica como su derivación del ejemplo de Moisés.

[12] El pequeño libro de Basilio fue siempre la suprema autoridad en la cuestión del valor de los estudios clásicos para la Iglesia. Existen innumerables manuscritos de él y ha tenido docenas de ediciones.

cado. En especial su filosofía muestra que su admiración por las cosas griegas va mucho más allá de las meras formas, de no ser así, ¿cómo podríamos explicar la crítica de aquellos cristianos que se quejan de que Gregorio de Nisa interpolaba una filosofía extraña a la Biblia? Sabemos que dijeron esto por el descubrimiento reciente de la versión completa de sus últimas obras y, a mi parecer, la *Vita Moysis* fue escrita sobre todo como respuesta a esta acusación.[13]

Por otra parte, nada hay de entusiasmo ciego y acrítico por las cosas griegas en un hombre que, como Gregorio de Nisa, pudo decir: "Nada es más característico de los griegos [y aquí debe de referirse en primer término a los cristianos griegos] que su creencia en que la fuerza del cristianismo está en el dogma".[14] Qué asombrosa distancia representa esto no tanto en relación con el intelectualismo filosófico griego en general, sino respecto a los griegos cristianos, en la medida en que son griegos típicos, es decir, intelectualistas. Hace un contraste entre este modo intelectualista de tratar la religión y el hincapié en las "costumbres venerables", con lo que al

[13] *De instituto Christiano*, Gregorio de Nisa; *Opera*, ed. Jaeger, VIII, parte I, Leiden, 1952, p. 43, 1-7. Las palabras importantes se encuentran ahora en el texto completo del libro; cf. mi examen de la tradición textual del *De inst. Christ*, en *Two Rediscovered Works*, pp. 50 ss. Las palabras que se refieren a los ataques hechos a la teología filosófica de Gregorio aparecen en la *propositio* del tratado; es decir, en un lugar notable. Con ello, Gregorio señala directamente el propósito defensivo de toda la obra. Como he demostrado en mi libro acerca de este tratado, debe pertenecer a los últimos años de Gregorio, si no se trata de su obra póstuma.

[14] Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, ed. Jaeger, lib. III, t. IX § 59; *Opera*, ed. Jaeger, II, 2ª ed., Leiden, 1960, 286, 18.

parecer se refiere a la parte litúrgica del culto cristiano con su simbolismo, y los "misterios santos" de la fe.[15] Aparece esta afirmación a la mitad de una investigación muy filosófica acerca de la interpretación racionalista del cristianismo que hace el mayor teólogo arriano de su época, el antiguo obispo Eunomio de Cizico. Gregorio se mantiene en la tradición griega clásica, pero a la vez está por encima de ella y es capaz de verla como algo extraño. Al parecer, esto no se debe a que sea cristiano, ya que encuentra que tal intelectualismo es especialmente reprobable en los cristianos que se dan demasiado a las minucias dogmáticas. Quizá había en su naturaleza un elemento emocional más fuerte que en estas inteligencias más formalistas,[16] y nos vemos llevados a pensar en los siglos de entusiastas cultos religiosos que brotaron del suelo de Asia Menor, sobre todo en el Ponto, Frigia y Capadocia, desde la Magna Mater de Pesino hasta los hipsistaros de la época de Gregorio. Cuando san Gregorio viajó a Jerusalén a fin de rendir culto en los lugares santos, señaló, con amargura, que no encontró allí un celo religioso más profundo, sino mucha corrupción y

[15] *Ibid.*, § 52; p. 285, 19 ss.

[16] Es característico de la polémica de Gregorio contra Eunomio y sus seguidores el que critique su formalismo lógico aristotélico varias veces (*cf.* el índice de mi edición del *Contra Eunomium*, vol. II, s. v. "Aristoteles"). Usó aquí la palabra "intelectualismo" en este sentido, con el significado de tecnicismo lógico, y no en el sentido en que la han usado algunos críticos modernos de Platón al poner objeciones a la concepción platónica de que el conocimiento de Dios es el factor decisivo en la conduta humana. *Cf.*, por ejemplo, Max Wundt, *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik*, Leipzig, 1907. Empero, Gregorio de Nisa basó toda su teología en ese tipo de "gnosis"; a saber, el conocimiento de Dios.

desde luego nada que pudiera compararse con el profundo ardor religioso de "nuestro pueblo de Capadocia".[17] Quizá bajo su pulida cultura helenista, que le había llegado de Atenas a través de su hermano y maestro Basilio y a través de las escuelas,[18] había un fuerte elemento proveniente de la naturaleza capadocia más vieja y más "bárbara", y grandes reservas de energía humana y emocional no utilizada. Quizá esta mezcla fue una de las cosas que ayudaron a llevar sangre nueva a las arterias escleróticas de la tradición helenista. Pero lo que le hizo darse cuenta de tales diferencias fue su intelecto griego.

Además de la influencia, siempre creciente, de la literatura y la forma artística griegas, hemos trazado el recibimiento del ideal griego de la *paideia* como tal por los escritores cristianos de los siglos III y IV. A Orígenes le sirvió como marco ideológico para el desarrollo sistemático de una teología cristiana en la que la fusión del cristianismo con el pensamiento filosófico griego alcanzó su clímax. En san Gregorio Nacianceno el renacimiento de las antiguas formas literarias griegas por infusión del espíritu cristiano da como resultado la creación de una literatura cristiana capaz de competir con los mejores productos de los escritores paganos contemporáneos y

[17] Gregorio de Nisa, *Epistulae*, ed. Pasquali, II § 9; *Opera*, 2ª ed., Jaeger, VIII, parte 2, Leiden, 1959, pp. 13 s.

[18] Gregorio nunca estudió en Atenas, pero siempre da a su hermano mayor, Basilio, el nombre de maestro. A través de Basilio —según escribe Gregorio a Libanio, el célebre retórico pagano de su época *(Epist.*, XIII, *ibid.*, p. 46, 5-12)— participa indirectamente en la *paideia* retórica de Libanio, de cuyas enseñanzas había disfrutado Basilio en Palestina (Antioquía). Acerca de la escuela de Libanio, *cf.* A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959.

que hasta los sobrepasa por su vitalidad y poder de expresión. San Basilio insiste en la recepción directa dentro de las escuelas cristianas, que estaban aún *in statu nascendi*, de la antigua poesía griega como medio de educación superior.[19] Al llegar a san Gregorio de Nisa lo vemos tomar un nuevo camino para tratar el problema. En sus propios escritos es prácticamente un clasicista. A su actividad como maestro de retórica en sus años juveniles se debe la gran atención que presta a los asuntos de forma literaria, no sólo en sus propias composiciones sino también en su crítica literaria a otros escritores, por ejemplo, a su opositor el arriano Eunomio, cuyo estilo y ritmo en prosa censura Gregorio en más de una ocasión.[20]

[19] La educación griega en las escuelas estuvo basada siempre en el estudio exhaustivo de Homero y los demás poetas griegos. En la época helenística esta educación tradicional, a la que se añadieron las "artes" de los sofistas, se convirtió en una institución pública en las ciudades del mundo de habla griega. Las profundas investigaciones de Platón acerca de la naturaleza del entendimiento humano y el mejor método de aprendizaje le llevaron a proclamar la filosofía como única *paideia* verdadera; pero esto no cambió el carácter de la educación que ofrecían las escuelas públicas. La filosofía permaneció encerrada tras los muros de las escuelas filosóficas. Las personas comunes y corrientes no se vieron afectadas por ella. Así, pues, el tipo literario de educación superior permaneció intacto aun después de la época de Platón. *Cf.* H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l' antiquité*, pp. 223 ss.

[20] La nueva literatura cristiana da muestras de todo tipo de géneros y estilos literarios, siguiendo la regla de la *imitatio* que dominaba las actividades de las escuelas retóricas de la época. Ni siquiera el Renacimiento cambió, siglos más tarde, esto. Todos los escritores cristianos reconocen el nivel de la tradición y el buen gusto paganos, aunque los cultivan en grados diferentes. El arriano Eunomio, gracias a su dicción artificial —de la que Gregorio da muchos ejemplos en su obra polémica contra él—, ha ganado un lugar de honor en el libro de Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*. San Gregorio de Nisa que, a su manera,

Con frecuencia nos recuerda en sus prefacios el género literario que va a usar en dicha obra y, como Isócrates, señala cuál es el estilo y el tamaño apropiados para un trabajo particular o cuándo puede emplearse una mezcla de dos géneros literarios como caso especial. En su elección de las diversas formas que utiliza para los diferentes propósitos de su producción literaria hay siempre una planeación consciente, ya se trate de un tratado, un sermón, un diálogo, una carta. Su lenguaje sigue la tendencia de los clasicistas contemporáneos como Libanio y emplea el estilo neoático creado por el llamado segundo movimiento sofista; pero lo modifica mediante un nuevo tipo de prosa rítmica acentuada a la que está sujeta toda oración.[21]

En último análisis, el espectáculo de este postrer revivir de uno de los rincones más remotos del mundo helenista, que le permitió inspirar al resto un nuevo vigor creador, sigue siendo un milagro. Puede ser comparado con el renacimiento religioso y literario del norte de África en el Occidente latino durante la época que abarca a Tertuliano, Cipriano, Arnobio y Apuleyo, lo mismo que a Ti-

no es menos refinado y artificioso que su oponente teológico, ve en el manierismo gorgiánico de Eunomio una falta de *paideia* y llega a llamar a su teología *apaideutos*.

[21] Esto da a Gregorio una posición muy destacada en la historia de la prosa rítmica que lo separa de las cadencias rítmicas de la retórica griega clásica. Quizá parezca extraño a la manera moderna de sentir el que haya aspirado conscientemente a tal distinción y no sólo a un puesto en la historia de la teología cristiana; pero no le hubiera parecido así a un escritor de la Antigüedad. San Agustín ofrece el mejor ejemplo de esta forma de cultura, que muchas veces ha ofendido a las almas piadosas que prefieren la sencillez. Lo que nos hace pasarlo por alto es la fuerza de la corriente de conciencia continua que, a su vez, recibe, además de su vigor intelectual, la fuerza persuasiva de la pasión interior.

conio y a los donatistas y, por último, si bien es el mayor, a san Agustín, nacido en Tagaste. Estas provincias podían hacer una gran contribución, pero necesitaban como instrumento el pensamiento latino y griego para expresarse a sí mismas y comunicarse unas con otras. Para todas ellas, la tradición griega es el eslabón cultural supremo. Es una equivocación el preguntar si siempre preservaron el matiz exacto de significado del arquetipo griego clásico. Lo que preservaron fueron ciertas tendencias básicas de la mente clásica en torno a las cuales pudieron cristalizar las ideas de su propia época. Su lucha con la herencia clásica desemboca en ciertas etapas históricas que muestran claramente una lógica arquitectónica en su progreso gradual. El elemento helenista constituye su medio intelectual y determina su ritmo dialéctico, un gran ritmo histórico que siempre será una de las razones de nuestro inagotable interés en este tema.

VII. SAN GREGORIO DE NISA

Ilustraré, mediante el ejemplo, las ideas de san Gregorio de Nisa acerca de la *paideia* cristiana. La mente filosófica de Gregorio no podía contentarse con el tipo de *paideia* que se había tomado de las escuelas retóricas y de su tradición. En su época se llamaba sofista al maestro de retórica, y era sin duda una profesión necesaria. Pero Platón le había dado una idea más profunda de lo que debe ser la verdadera educación del hombre. Una y otra vez aparece la preocupación por este tema en sus diferentes obras. La forma en que trata de resolverlo demuestra que conocía a fondo la gran tradición filosófica griega y sus ideales culturales, pero a la vez constituye un nuevo punto de partida hacia una educación cristiana y hacia la satisfacción de sus necesidades. Con ello no nos referimos simplemente a la enseñanza de las doctrinas cristianas, sino al intento consciente de llegar a una concepción del desarrollo de la personalidad humana que hiciera justicia a las mayores exigencias de la filosofía pedagógica griega. En apariencia, san Gregorio de Nisa fue capaz —en mayor medida que su gran hermano san Basilio y aun que Orígenes mismo— de ver todos los aspectos de la *paideia* griega. La comprendió como proceso formativo de la personalidad humana, que los grandes educadores griegos habían distinguido en forma tajante de la sustancia que es el *sine qua non* del proceso educativo.

Gregorio recurre en sus obras, una y otra vez, al con-

cepto de educación que era, por así decirlo, el ideal *a priori* de toda la reflexión griega sobre este problema: el concepto de *morphosis*.[1] Su constante repetición de esta imagen básica, que implica la identidad esencial de toda actividad educativa y la obra del artista creador, pintor, escultor, revela la naturaleza plástica de su concepción de la *paideia* griega. Así, pues, el ideal pedagógico cristiano debe realizarse mediante una vuelta a esta visión filosófica. La metáfora del crecimiento gradual de la personalidad humana y de su naturaleza espiritual implica la analogía con la naturaleza física del hombre; pero es específicamente diferente del desarrollo del cuerpo, y la alimentación del alma debe tener una proporción diferente a la del alimento material que consumimos. El proceso espiritual que llamamos edu-

[1] Los pasajes de las obras de Gregorio en que aparece la palabra *morphosis* o sus derivados son demasiado numerosos para que pueda yo recogerlos ahora dados los modestos propósitos de este pequeño libro. Sin embargo, parecen haber escapado a los vigilantes ojos de los lectores teológicos, quienes por lo común concentran su curiosidad en los puntos doctrinales. Para el historiador de la *paideia* griega son a la vez la impresionante confirmación de la fuerza inquebrantable de ese gran ideal que sostuvo a la tradición griega clásica aun en tiempos en que la mente griega descubría nuevas fuentes espirituales, por ejemplo, la religión cristiana, que parecían transformar toda la vida interior del hombre. *Morphosis*, es decir, la formación del hombre, es el subtítulo de mi obra *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* en el original alemán. En la edición española se cambió por *Los ideales de la cultura griega*, pues era difícil traducir el título original en forma literal. Pero aun así, el problema de la *morphosis* del hombre es el tema de esa obra y la raíz de lo que llamamos "humanismo". En Gregorio de Nisa, el cristianismo ha alcanzado el punto en el que saca sus propias conclusiones de la gran experiencia griega expresada en la idea de *paideia* (o *morphosis* del hombre) —una herencia intelectual que ha probado ser, a través de la historia, "clásica" en sus efectos—.

cación no surge en forma espontánea en la naturaleza sino que requiere un cuidado constante.[2] Las virtudes, sean morales o intelectuales, son fruto de la naturaleza del hombre y de su adiestramiento; pero desde el momento en que el cristianismo alcanzó una nueva visión sobre la complejidad de la vida interior del hombre, complejidad desconocida para la psicología de la filosofía griega clásica, la perfección de la *areté* humana a la que aspiraban los antiguos filósofos parece estar más alejada de su realización que en los tiempos clásicos. El viejo poeta Simónides, uno de los grandes campeones del ideal griego de *areté*, había descrito a la diosa sentada en el risco más alto, inaccesible a la gran masa de los mortales comunes y corrientes y alcanzada sólo por los más pacientes y más infatigables de los que ascendían en su busca.[3] En forma semejante, la virtud cristiana descrita por Gregorio parece ser casi inalcanzable en la práctica para quien no cuente con la ayuda divina.

Para san Gregorio debe de haber sido necesario el destacar esta antigua idea de la ayuda divina, que encontramos tan a menudo en la poesía griega a partir de Homero y, más adelante, en la filosofía. Se convirtió para él en el punto en que podía introducirse el concepto, específicamente cristiano, de la gracia divina dentro del esquema de la *paideia* clásica. La concibió como la cooperación del Espíritu Santo con el esfuerzo humano.[4]

[2] *Cf.* Gregorio de Nisa, *De instituto Christiano*, *Opera*, ed. Jaeger, VIII, parte 1, p. 44, 27 ss. Véase también *De perfecta forma Christiani*, pp. 173ss. del mismo volumen y los otros escritos ascéticos de Gregorio.

[3] *Cf.* Simónides de Queos, frag. 37, *Anthologia Lyrica, Graeca* ed. Diehl, II, Leipzig, 1925, p. 78.

[4] Véase *Two Rediscovered Works*, pp. 86 ss.

Pensadores teológicos más radicales, por ejemplo, san Agustín y, siglos después, Martín Lutero, insistieron en que la iniciativa en este proceso no puede partir de la parte humana sino sólo de Dios, y por ello la *synenergeia* o cooperación es prestada por el hombre y no por Dios; sin embargo, el concepto que san Gregorio tiene de la virtud está más cerca, en este aspecto, de la tradición clásica. Llega incluso a sostener que la ayuda del poder divino aumenta en proporción al esfuerzo humano.[5] No se trata de un mero intento de acercar la idea cristiana al concepto clásico de *areté*. La verdadera razón es más profunda. Como Platón, san Gregorio piensa que, por naturaleza, toda voluntad y aspiración humanas tienden hacia "el bien". Llama a este *eros* consustancial y connatural a la naturaleza humana y lo considera como su esencia verdadera.[6] De aquí se sigue que, en esencia, todo mal es ignorancia, ya que sólo el autoengaño puede llevar al hombre, que la filosofía griega definió como "animal racional", a elegir lo que no le conviene. Esta lógica lleva a san Gregorio, como a Platón, muy lejos, y su *paideia* no termina con esta vida sino en la siguiente. Como símbolo de la catarsis paidéutica del alma y su alejamiento del mal, Gregorio acepta el mito platónico y el dogma cristiano del castigo en el mundo futuro; pero no acepta la idea cristiana del castigo eterno después de la muerte. Este pensador teológico concibe la *paideia* cristiana en términos metafísicos que proyectan su continuación a dimensiones cósmicas; pero llega a su conclusión en la

[5] Véanse pp. 82-91, *ibid.*, acerca del problema de la "sinenergia" y la recopilación de pasajes del tratado de san Gregorio, *De inst. Christ.*

[6] Gregorio de Nisa, *De inst. Christ.*, *Opera*, ed. Jaeger, VIII, parte 1, p. 40, 6 ss.

restauración final del estado perfecto de la creación divina original. Aquí aparece de nuevo su creencia básica en la bondad esencial del hombre y de todo el mundo, creado bueno en un principio por Dios. Y se debe a la misma razón por la que el de Nisa considera a Cristo como el médico, el que sana. Pues para él todo mal es por esencia una privación del bien. La idea de la restauración final o apocatástasis le viene a san Gregorio, junto con otros elementos de su platonismo, de Orígenes, de quien el contemporáneo del santo, Epifanio, obispo de Salamina, escribió en su gran obra sobre las herejías que todos sus errores se debían a la *paideia* griega.[7]

Si la *paideia* era la voluntad de Dios y si el cristianismo es para el cristiano lo que la filosofía para el filósofo, según Platón —asimilación a Dios—, el verdadero cumplimiento del ideal de vida cristiano es el esfuerzo continuo por llegar a ese fin y por acercarse a la perfección en la medida en que esto es posible al hombre. Así como toda la vida del filósofo griego era un proceso de *paideia* a través de la ascesis filosófica, así para el Niseno el cristianismo no es un mero conjunto de dogmas, sino la vida perfecta basada en la *theoria* o contemplación de Dios y en una unión cada vez más perfecta con Él.[8] Es la *deificatio* y el camino a ella es la *paideia*, la anábasis divina. San Basilio fue el primero en organizar la vida monástica en el Asia Menor y en establecer una regla para ella. En cambio su hermano, san Gregorio, consideró que su deber era dar a esa forma de vida su filosofía. Lo

[7] Epifanio, *Panarion*, cap. 64, ed. Holl, II, Leipzig, 1922, p. 729. En ella se describe a Orígenes como "cegado por la *paideia griega*".

[8] *Cf.* mi ensayo, "Die asketisch-mystische theologie des Gregor von Nyssa", *Humanistische Redem und Vorträge*, Berlín, 1960, pp. 266 ss.

hace así al interpretarla como un intento de llevar a su realización plena su ideal de perfección cristiana. No todos serían capaces de seguir este camino, pero esta idea debía permear toda la vida de la Iglesia y de cada cristiano en la medida de lo posible. El paralelo entre esta concepción y la idea griega de la vida filosófica como meta y esencia de toda filosofía resalta muy claramente, y no podíamos dejar de notarlo aun si san Gregorio no llamara a cada paso al cristianismo la "vida filosófica", sobre todo en su forma ascética más estricta.[9] No podemos entrar en mayores detalles, pero esta comparación entre el cristianismo y la *paideia* filosófica griega es, desde luego, mucho más minuciosa de lo que puede examinarse aquí.

Uno de los rasgos esenciales de la *paideia* griega que la convirtieron en algo único entre las diferentes concepciones de la educación humana en otros pueblos es que no sólo consideraba el proceso de desarrollo del sujeto humano sino que también tomaba en cuenta la influencia del objeto de aprendizaje.[10] Si vemos la educación como un proceso de moldeamiento o formación, el objeto de aprendizaje representa el papel de molde que da forma al sujeto. El molde formativo de la *paideia* grie-

[9] *Ibid.*, p. 238. San Gregorio considera la religión de Cristo como una "forma de vida" (*bios*), a la que llama "la vida filosófica" en todos sus escritos. Toma esta comparación con otras formas de vida de la tradición platónico-aristotélica y la transfiere al cristianismo, ya que durante los siglos precedentes esa forma de vida había tomado un carácter cada vez más filosófico, si no para todos los cristianos, sí cuando menos para la clase intelectualmente superior, incluso los seguidores del ideal monástico. Véase *Two Rediscovered Works*, p. 82.

[10] Este punto de vista de la literatura como *paideia* es aplicado a lo largo de todo mi libro *Paideia*.

ga primitiva fue Homero,[11] y con el transcurso del tiempo ese papel se dio a la literatura griega en general.[12] Los griegos no tenían otra palabra para designarla. Para ellos resultaba del todo natural el considerar lo que nosotros llamamos literatura desde el punto de vista de la función social que había cumplido a lo largo de su historia. Sólo en una época relativamente tardía se añadieron las ramas más racionales de la educación a la *paideia* griega y se inventó el sistema de las "artes liberales",[13] entre ellas la retórica; por último se añadió la filosofía. Las artes fueron agregadas al sistema como *propaideia,* y la filosofía, tal como Platón la concibió, llegó a ser sinónimo de la *paideia* en el nivel superior.[14]

La concepción que san Gregorio tenía de la *paideia* cristiana corresponde a este esquema griego y es prácticamente idéntica a él, en la medida en que se refiere a la *propaideia.* Así había sido la enseñanza que san Basilio y san Gregorio Nacianceno recibieron en Atenas, y en la misma forma modeló san Basilio a su hermano menor, san Gregorio de Nisa, al regresar de la universidad. La literatura griega clásica estaba incluida en este sistema,

[11] *Cf. Paideia,* I, en especial el capítulo sobre Homero como educador.

[12] Calímaco, el primer erudito griego que escribió una historia de la literatura griega, o algo que puede comparársele, le dio el título de *Listas (pinakes) de aquellos hombres que han sobresalido en la* paideia *total.*

[13] *Cf.* acerca de los sofistas del siglo v a. C. como reformadores de la *paideia* primitiva, *Paideia,* I, pp. 276-296; Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* pp. 81-98. Acerca del desenvolvimiento de las artes, véase F. Ritschl, *Opuscula Philologica,* III.

[14] Acerca de la relación de las artes con la filosofía, *cf.* Alois Stamer, *Die* ἐγκύκλιος παιδεία *in dem Urteil der griechischen Philosophenschulen,* Beilage zum Jahresbericht d. Gymn. Kaiserslautern, 1912.

lo mismo que la retórica. Pero, dentro de la educación cristiana, ¿qué correspondía al nivel superior de la *paideia* griega, al estudio de la filosofía? Como Orígenes había enseñado a sus discípulos a leer a todos los filósofos griegos, los capadocios hicieron un estudio serio de esta parte de la tradición clásica y el Niseno, de mente más filosófica, juzgó sin duda necesario que los cristianos cultos siguieran este difícil camino. Pero cuando habla de *paideia,* se refiere sobre todo a lo que distingue su forma cristiana de la griega. Así como la *paideia* griega consistía en el *corpus* entero de la literatura griega, así la *paideia* cristiana es la Biblia. La literatura es *paideia* en la medida en que contiene las reglas más altas de la vida humana, a las que ha dado su forma más duradera e impresionante. Es la imagen ideal del hombre, el gran paradigma. San Gregorio ve con toda claridad la analogía entre este concepto griego de literatura y la función de la Biblia. Él no leía la Biblia como simple literatura, de acuerdo con la tendencia actual. Esto sería una mala interpretación total de su concepto de literatura, que era el concepto griego de la literatura como *paideia.* Así había sido educado, y la aplicación de este tipo de lectura a la relación de los cristianos hacia la Biblia era, para él, en consecuencia, lo más natural del mundo. Nunca se cansa de insistir en sus lectores acerca de esta idea básica de la educación. La formación del hombre cristiano, su *morphosis,*[15] es el efecto del incesante estudio de la Biblia. La forma, el molde, es Cristo. La *paideia* del cristiano es la *imitatio Christi:* Cristo debe tomar forma en él.[16] Esto se

[15] *Cf. supra,* nota 1.

[16] La declaración más explícita de esta idea de Cristo como modelo

desprende con toda claridad de la manera en que el Niseno cita la Biblia como autoridad suprema. En vez de decir, "el profeta dice" o "Cristo dice", como lo haríamos nosotros, escribe innumerables veces "el profeta Isaías nos instruye" o "el apóstol nos instruye" *(paideuei)*, implicando con ello que lo que la Biblia enseña debe ser aceptado como la *paideia* del cristiano.[17] La forma misma de expresarse, y no tanto el hecho filológico de que esto o aquello se encuentre escrito en la Biblia, sino más bien la función formativa de lo escrito, indica su interpretación paidéutica de la autoridad. No es ley sino educación.[18] La manera en que san Gregorio cita las Escrituras tiene algo que ver con esta idea básica. Por lo general, usa el verbo *paideuein* en relación con el autor bíblico individual al que se refiere o en relación con la persona de Cristo. Esto resulta tanto más notable por cuanto que la Escritura *(he graphe)* es para san Gregorio, por lo común, una unidad y no una colección de diferentes autores. Ha sido inspirada, como un todo, por el Espíritu Santo, y de

del hombre y participación de éste en Él se encuentra en el tratado de san Gregorio, *De perfecta forma Christiani* (o *De perfectione*).

[17] Sería imposible dar aquí la lista de los pasajes de las obras de san Gregorio de Nisa que muestran esta manera característica de citar las Escrituras; son demasiado numerosos. Urge un *Index generalis* del vocabulario de este pensador cristiano a fin de facilitar todo trabajo futuro. Pero es una tarea que no puede emprenderse hasta en tanto no se haya completado la edición crítica de su obra.

[18] En esto el concepto cristiano de *paideia* difiere de la idea judía, según la cual la *paideia* judía es idéntica a la Ley; *cf.* Flavio Josefo, *Contra Apionem*, II, 171. También los griegos de la antigua ciudad-Estado consideraban que su *paideia* —junto con los poetas— estaba encarnada en el *nomos* de la *polis*. Platón, a su vez, escribió sus *Nomoi* para dar expresión a su idea filosófica de la *paideia*, según afirma en la obra.

Él deriva la autoridad pedagógica de los autores bíblicos individuales.

El Espíritu mismo es concebido como la fuerza educadora divina siempre presente en el mundo, que ha hablado a través de seres humanos que fueron sus instrumentos. La forma en que el Espíritu Santo habla a la humanidad en las Escrituras es la de un sabio educador que jamás olvida los estrechos límites de capacidad de sus discípulos. Si éstos son incapaces de comprender la verdad por un acercamiento inmediato al misterio divino, el Espíritu Santo los lleva a ella, por medio de la expresión simbólica apropiada a la naturaleza sensual y finita del hombre. El lenguaje antropomórfico que se usa en las Escrituras en relación con las cosas divinas sirve sólo como punto de partida para el proceso de una comprensión más profunda. En esto, el Niseno sigue la teoría de Orígenes acerca de los varios niveles de significado que hay que distinguir en la Biblia. Su exégesis lleva del sentido literal directo al sentido histórico del texto bíblico, y avanza de este segundo nivel hasta el significado espiritual superior. La idea de esta estratificación metódica del proceso de interpretación implica la intención educadora del propio Espíritu Santo.[19] El único hombre que es verdadero intérprete del texto sagrado es el que posee al Espíritu; es decir, sólo el Espíritu Santo es capaz de comprenderse a sí mismo. De acuerdo con esto san Gregorio invoca al Espíritu Santo al iniciar su tarea de

[19] San Gregorio interpreta al "Paráclito" en este sentido paidéutico. De la misma manera que viene en auxilio de todo individuo que sigue el camino recto, así ayuda a la humanidad como un todo por medio de la adaptación de largo alcance de su lenguaje a la limitada capacidad humana.

explicar el significado de la Palabra divina; así lo hace en su extensa obra en contra del arriano Eunomio y en su tratado posterior acerca del verdadero significado de la vida ascética. También su hermano Pedro, al exhortarlo a terminar su gran obra contra la herejía arriana —que negaba la divinidad de Cristo—, lo alienta diciéndole que el Espíritu Santo ha de ir en su ayuda. No son meras palabras; ambos sentían y creían profundamente lo que decían. Creían en la inspiración divina de profetas y apóstoles, ya que tal inspiración era una realidad que conocían por experiencia propia.[20]

San Gregorio nos asegura más de una vez que aun los libros históricos de la Biblia tienen este sentido espiritual y educativo.[21] Esto no quiere decir que sólo contengan una *fabula docet* moral. Tomemos, por ejemplo, el libro *De vita Moysis.* Está formado por dos partes que nos ofrecen un perfecto ejemplo de la combinación entre una interpretación realista histórica y una búsqueda del

[20] En su libro posterior, *De instituto Christiano, Opera*, ed. Jaeger, VIII, parte 1, p. 42, 17 ss., Gregorio intenta recoger, una vez más, todos sus pensamientos esenciales sobre el tema (la verdadera *askesis*) que el Espíritu Santo "nos ha dado antes" (es decir, le había dado en sus primeras obras). Menospreciaríamos la inspiración personal de la que los grandes maestros cristianos de la época de san Gregorio estaban seguros si atenuamos el significado de este pasaje y lo interpretamos en esta forma: "Los dones que el Espíritu nos ha dado a todos nosotros"; o sea, la herencia común de las Escrituras. La revelación del Espíritu Santo se continúa en la sucesión de los apóstoles y en quienes han sido ordenados por ellos. En forma semejante, Clemente de Alejandría habla con gran autoridad, al final de su *Protrepticus*, Stählin, I, 86, 24, en nombre de Espíritu Santo que habla a través de él. San Gregorio lo hace así muchas veces y san Atanasio dice que sus escritos han sido "inspirados por Dios".

[21] Véase *supra* nota 15.

significado pneumático de un texto bíblico, combinación usual en san Gregorio. La primera parte relata la vida de Moisés de acuerdo con la tradición del libro del *Éxodo;* es decir, una sencilla secuencia de acontecimientos históricos y biográficos. En la segunda parte, el autor da lo que él mismo llama la interpretación espiritual de esta vida única y de la gran personalidad religiosa que es su héroe.[22] Moisés aparece como el modelo perfecto del santo y del místico, el prototipo de lo que el Niseno llama la vida filosófica o contemplativa, el hombre cuya vida fue vivida en una incesante comunión con Dios, el hombre que ascendió a la cima de su Sinaí espiritual a fin de ver a Dios en la oscuridad de una nube. Filón había escrito una *Vida de Moisés* y, con ello, proporcionó a san Gregorio su modelo literario. Pero después completa su imagen de Moisés con la ferviente vida de su propia espiritualidad mística. Otro ejemplo es la historia de David, que lleva a san Gregorio a un nivel más alto de contemplación.[23] Este significado más alto podía ser hallado aun en el *Libro de los Reyes*, pero como se pensaba —de acuerdo con la tradición— que los *Salmos* eran obra de David, éstos revelaban el secreto manantial de esa fuerza sobrehumana de la que dan fe los libros históricos. San Basilio había postulado una ética cristiana y su comentario a los *Salmos* muestra claramente que quería usarlos como tal.[24] Si hacemos un estudio más cuidadoso veremos que

[22] Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, Migne, *PG*, XLIV, col. 360B-C.

[23] Gregorio de Nisa, *In inscriptiones Psalmorum*, Migne, *PG*, XLIV, col. 444.

[24] *Cf.* Basilio, *In Psalmos*, Migne, *PG*, XXXIX, col. 212. Basilio inicia la introducción a su comentario señalando la diferencia entre la *paideia* ofrecida por los profetas y la de los libros históricos de la Biblia;

tras esta interpretación está la propia experiencia de san Basilio con la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, que sin duda estudió detalladamente durante su estancia en la escuela de Atenas. Después pensó que se necesitaba un equivalente cristiano de ella y consideró que los *Salmos* era lo que más se le acercaba. Este libro fue siempre la parte más leída de las Escrituras en la vida cristiana de todos los días y en la práctica ascética. Según la opinión de san Gregorio de Nisa, son uno de los ejemplos más maravillosos de la obra paidéutica del Espíritu Santo. Ésta era también la forma en la que se leían las *Epístolas* de san Pablo, y había mucho de verdadero en tal interpretación de ellas como la más completa exposición de la *paideia* cristiana. La religión de san Pablo es tomada como un todo vivo y no como un documento histórico sobre el paulinismo.

Los *Salmos* muestran con especial claridad la influencia que la *paideia* teológica del Niseno tuvo sobre su interpretación de la Biblia en sus detalles. Se trataba, desde luego, de mucho más que de un método general o de un

o sea, la *paideia* de la Ley. La *paideia* de los *Salmos* recoge lo que más ayuda de todas ellas. La compara con la educación que proporciona la medicina, que ofrece el tratamiento adecuado para cada tipo de trauma y de enfermedad. A lo largo de la lectura de san Basilio, el lector que conozca la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles recordará una y otra vez pasajes específicos de esa obra, que al parecer era lectura común en la escuela filosófica de Atenas. San Basilio no sólo muestra conocerla bien, sino que por sus estudios de la misma llega a la idea de una contrapartida cristiana de ella, que encuentra en los *Salmos*. Debe recordarse que el propio Aristóteles se refiere de continuo al problema de la *paideia* en la versión Nicomaquea de su *Ética*. En ello, se inspira en las *Leyes* de Platón, que cita explícitamente. Ocupa un lugar importante en la historia de la *paideia* griega en más de un aspecto.

mero intento táctico de encontrar un denominador común para la religión de Cristo y la cultura helénica, como piense tal vez el lector superficial. Tomemos, por ejemplo, el libro de san Gregorio *Sobre las inscripciones de los salmos*.[25] Divide el *Salterio* en cinco partes, cada una de las cuales trasciende el nivel espiritual de la previa, según demuestra mediante un estudio comparativo de algunos ejemplos escogidos de cada una de ellas. La experiencia religiosa que se refleja en los *Salmos* es descrita como un camino que va del nivel más bajo al más alto del conocimiento espiritual y la presencia divina. San Gregorio está tan convencido de su teoría acerca del sabio arreglo del material contenido en el libro de los *Salmos*, que su exposición sobre su orden se convierte en una representación completa de la vida del místico cristiano que trabaja con todas sus fuerzas a fin de lograr su salvación y su ascensión hasta la fuente divina de toda vida espiritual. Las cinco partes del *Salterio* corresponden a estaciones a lo largo de este camino. Sea lo que fuere lo que los intérpretes filológicos modernos puedan pensar acerca de este método, es evidente que san Gregorio encuentra en el texto bíblico la comprobación inmediata de su teoría de los escalones o "grados" del camino místico de la *theognosia*. Estos grados coinciden con los pasos en la formación *(morphosis)* gradual del perfecto cristiano. Lo que en la *paideia* griega había sido

[25] San Gregorio, en su libro *In inscriptiones Psalmorum*, trata los salmos en la misma forma que su hermano san Basilio; es decir, en un sentido paidéutico. San Basilio que, al hablar en las *Reglas* para sus monjes del valor de la poesía griega, muestra un interés muy práctico en la educación, puede haber dirigido el pensamiento de su hermano hacia todo este problema.

la formación o *morphosis* de la personalidad humana se convierte ahora, para el cristiano, en la *metamorphosis* de la que habla san Pablo en su escrito a los romanos a quienes pide que pasen por un proceso de transformación radical por la renovación de su espíritu.[26] En varias de sus obras, Gregorio describe el ascenso del alma al punto más alto de su jornada. Ilustra la relación entre las diversas virtudes cristianas y compara su conexión mutua a los eslabones de una cadena o a los peldaños de una escalera.[27]

Nuestro análisis nos permite ver con evidencia que la estructura de la teología del Niseno está permeada por la idea griega de *paideia*, sobre todo en su forma platónica. En las *Leyes*, Platón deriva la *paideia* del *nous* divino. La educación filosófica griega ofrecía una analogía completa con la teología cristiana tal como la entendía Gregorio. Esta forma de usar las categorías básicas de la filosofía griega como un recipiente que debía llenarse de contenido cristiano tiene semejanza con los trabajos de Gregorio en otros campos; por ejemplo, construye su propia cosmología cristiana y un sistema de ética como contrapartida de las formas correspondientes de la tradición filosófica griega. Usa las formas griegas como modelo estructural de una cultura completamente desarrollada, y por medio de la comparación crea respecto a cada una de ellas una variante cristiana conformada en el molde clásico pero, a la vez, muy claramente diferente a él. No podría haberse hecho de otra manera. La cultura griega, desde luego, era el producto de muchos siglos. El

[26] *Romanos* XII, 2; *cf.* *2 Corintios* III, 18.

[27] *Cf.* *Two Rediscovered Works*, pp. 128 s.

intento de tomar posesión ella en una forma positiva y de convertirla en instrumento de la nueva religión resultaba un estimulante tanto para la cultura tradicional como para la inteligencia cristiana; sin embargo, el resultado fue necesariamente una improvisación. En el caso de san Gregorio de Nisa, que poseía una gran sensibilidad para lo estético lo mismo que para los valores filosóficos de la tradición griega, el problema de la penetración mutua de ambas fuerzas era mucho más consciente que en los demás escritores cristianos, incluso en su hermano Basilio. En este aspecto, se asemeja más a su común amigo san Gregorio Nacianceno, si bien no es un esteta literario en la misma medida que éste. Es más devoto de la contemplación mística de la única belleza espiritual, el divino arquetipo de todas las cosas bellas[28] que resplandece a través de sus imágenes terrenas. Relaciona el concepto platónico de la filosofía como asimilación a Dios con el concepto cristiano del hombre creado por Dios a su imagen y semejanza.[29] La *paideia* de san Gregorio es el retorno del alma a Dios y a la naturaleza original del hombre.[30] Su forma más estricta es su ideal monástico de la vida filosófica, la vida consagrada por completo a este fin. Comparte con Platón esta idea de la unificación de la

[28] De aquí la expresión, constantemente usada en vez de la palabra Dios "la belleza prototípica (o arquetípica)". Desde luego, se trata de Dios visto desde la perspectiva del *Simposio* platónico.

[29] *Cf.* Hubert Merki, Ὁμοίωσις θεῷ, Friburgo, Suiza, 1952, y mi reseña de él en *Gnomon*, 1955, pp. 573 ss. (recogida en mi *Scripta Minora*, II, pp. 469-481). Merki traza la idea de la "asimilación a Dios" y su transformación de Platón a san Gregorio de Nisa.

[30] Para san Gregorio, *Génesis* I, 26, es el eslabón entre el cristianismo y la tradición filosófica de los griegos. Véase J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, París, 1944.

vida humana en un último fin *(skopos)*. El incesante interés de san Gregorio por la institución de la vida monástica y su continuo esfuerzo por imbuir en ella al Espíritu Santo es la prueba más poderosa de la naturaleza práctica de su celo pedagógico y de la posición dominante que ocupaba en su teología la idea del cristianismo como educación perfecta. Fue el Niseno quien transfirió las ideas de la *paideia* griega, en su forma platónica, a la vida del movimiento ascético que se originó durante su época en el Asia Menor y en el Cercano Oriente y que pronto iba a desplegar un inesperado poder de atracción.[31] Desde su patria, Capadocia, y el Ponto, estas ideas se extendieron hasta Siria y Mesopotamia, donde fueron recogidas más tarde por los místicos mahometanos, y también hasta el Occidente de habla latina.

Está fuera de los límites de nuestra tarea presente el intentar seguir el proceso más al Oriente, usando para ello la poco usual abundancia de manuscritos de san Gregorio o trazando la diseminación de sus ideas. Sin embargo, la manera en que esta forma cristiana de la *paideia* griega afectó al mundo latino es algo que nos concierne directamente. En gran medida, los detalles de este gigantesco proceso no han sido estudiados aún, pero pueden seguirse a través de la Edad Media, y desde el Renacimiento hay una línea que nos lleva directamente hasta el humanismo cristiano de los Padres del siglo IV y a su idea de la dignidad del hombre y de su reforma y renaci-

[31] Véase *Two Rediscovered Works*, pp. 110 ss., y "Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa", en *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 268 ss.

miento por el Espíritu. Es verdad que la secularización del hombre medieval es una de las características más frecuentemente destacadas de la civilización italiana del siglo XV; pero los griegos que huyeron tras la caída de Constantinopla (1453) llevaron con ellos a Italia toda la tradición literaria del Oriente bizantino, y las obras de los Padres griegos eran su parte más selecta. Su influencia sobre el pensamiento renacentista, tanto en Italia como en el resto de Europa, es todavía un problema no resuelto, empero el número de manuscritos de sus obras en las colecciones de esa época sobrepasa con mucho al de las de los autores clásicos. La tradición ideológica del humanismo renacentista, tal como aparece en la doctrina pedagógica de Erasmo, se enraiza en la teología. Este "padre de la civilización moderna", el "príncipe de los humanistas", fue un monje holandés y aun en su vida posterior en el "mundo" siguió fiel a la forma indeleble que su primera formación monástica imprimió en su espíritu. En último análisis, su humanismo cristiano se retrotrae a los Padres griegos que lo crearon en el siglo IV. Sin embargo, sus autoridades directas eran, en su mayoría, los Padres latinos, muchas de cuyas obras editó junto con el Nuevo Testamento. El primer nombre que viene a la memoria en conexión con esto es el de san Agustín. Vivió sólo una generación después de los Padres capadocios, con los que comparte tantos rasgos característicos que aún no han sido explicados. San Jerónimo y san Ambrosio tienen un lugar de honor junto a él.[32] Si vemos el

[32] Acerca del conocimiento personal entre san Jerónimo y san Gregorio de Nisa en el Concilio de Constantinopla, donde Gregorio leyó partes de su nuevo libro, *Contra Eunomio*, a él y a san Gregorio Nacianceno, véase el testimonio del propio san Jerónimo en su *De viris illustri-*

problema desde este ángulo, resulta evidente que lo que hemos estado tratando en este estudio no es sólo el último capítulo en la historia del ideal de la *paideia* en el mundo de la Antigüedad griega, sino también el prólogo de la historia de sus transformaciones latinas medievales. Los historiadores no han prestado mucha atención a la influencia de este antiguo humanismo cristiano, influencia de la que los estudios clásicos y el humanismo modernos se han liberado sólo muy recientemente. Pero sin él ¡qué poco habría sobrevivido de la literatura y la cultura clásicas!

bus, 128 (*cf.* Jaeger, *Prolegomena ad Greg. Nyss. Opera*, II, 2ª ed., p. VIII). Es un hecho establecido y que no necesita de más pruebas el que san Ambrosio usó el *Hexaemeron* de San Basilio en su obra del mismo título.

ÍNDICE DE NOMBRES Y OBRAS

Academia platónica: 62-63, 86n, 102
Acta Apostolorum Apocrypha: 23n
Acta Philippi: 23n
Adriano: 42
Agustín de Hipona, san: 101, 107n, 112n, 113, 117, 131; *Confesiones*: 106; *De civitate Dei*: 97n
Albino: 63n
Alcino, *véase* Albino
Alejandría: 44-45, 55, 80-81, 102-103
Alejandro Magno: 44-45, 46n, 52n, 55, 58, 89
Ambrosio, san: 131, 132n
Ammonio Sacas: 64n
Anaxímenes: 57n
Andrónico de Rodas: 61n
Antifón: 25n
Antiguo Testamento: 16, 37-38, 43, 52n, 69, 71, 74, 76, 86
Antioquía: 15, 76, 110n
Antonino Pío: 42
Apolinar de Laodicea: 105
Apolonio de Tiana: 22n, 61
Apuleyo: 112
Arato, *Phaenomena*: 22n
Arístides, Aelio: 61, 63; *Apología*: 42n
Aristófanes: 104
Aristóteles: 13n, 44, 46-47, 59, 61, 63, 67, 75, 79, 86n, 102, 105; *Ética Nicomaquea*: 126; *Metafísica*: 46n, 57n, 68n; *Protrepticus*: 83
Arnobio: 112; *Contra los paganos*: 50n
Arrio: 96
Atanasio, san: 99, 124n
Atenágoras: 42n
Atenas: 9, 21-22n, 23, 45, 49n, 56, 64, 88-89, 97, 102-103, 110, 120, 126n
Aurelius Cotta: 51n, 60

Barth, Karl: 9
Basílides: 78
Basilio de Cesarea, san: 72n-73n, 74, 99, 101-104, 106-107, 110-111, 114, 118, 120, 126, 129; *Hexaemeron*: 132n; *In Psalmos*: 125n; *Reglas*: 127n
Becker, Carl, *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung*: 50n
Bernabé, san: 76; *Carta de*: 18n
Biblia: 37, 67-68, 71, 76, 108, 121-124, 125n, 126
Bidez, J.: 65n; *La vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*: 64n
Brunner, Emil H.: 9

Caird, Edward, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*: 57n
Calímaco, *Listas de aquellos hombres que han sobresalido en la* paideia *total*: 120n
Cantar de los cantares: 76
Capadocia: 101-102, 110, 130
carpocracianos: 80
Catulo: 26n
Celso: 49n, 71
Cicerón, *De natura deorum*: 50, 51n, 60; *Topica*: 61n
cínicos: 17
Cipriano, san: 112
Cleantes: 51n, 57n, 59
Clearco de Soli: 44, 45n
Clemente de Alejandría: 22n, 56, 63, 67-93, 99, 124n; *Paedagogus*: 84; *Protrepticus*: 79, 80n, 83n; *Stromata*: 83, 86n-87n
Clemente Romano, san: 24-40; *Primera carta a los corintios*: 24, 25n, 26, 27n, 29n, 35n, 37, 38n-39n; *Segunda carta*: 84
Cochrane, C. N., *Cristianismo y cultura clásica*: 106n
Constantino: 96-97
Constantinopla, Concilio de: 131n
Corinto: 22n, 24, 26n, 28, 30, 37, 39
Coruncanio: 51n
Crisipo: 51n
Cristo: 11-12, 16, 23, 29, 32, 38, 40-41, 42n, 43, 45n, 55, 80n, 84n-85n, 91-92, 96, 99-100, 118, 119n, 121-122, 124, 127
Cross, F. L., *The Jung-Codex*: 78n
Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique*: 129n
David: 125
Demócrito: 88; *Sobre la paz de ánimo*: 19
Demóstenes: 24, 26n
Didaché o *Doctrina de los doce apóstoles*: 18
Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*: 19n, 22n
Diógenes de Apolonia: 57n
Diógenes Laertes: 87n
Dión de Prusa: 61
Dionisio, san, obispo de Corinto: 30
donatistas: 113
Droysen, Johann Gustav, *Briefwechsel*: 12n; *Geschichte des Hellenismus*: 12n
El Pastor de Hermas: 19
Epicteto: 61
epicúreos: 17, 21, 59
Epicuro: 48, 59
Epifanio, san, obispo de Salamina, *Panarion*: 118n
Epiménides Cretense, *Oracles*: 22n
Epístola de Santiago: 18, 29
Erasmo de Rotterdam: 131
escépticos: 60
Escévola: 51n
Escipión: 51n
escuela peripatética: 45, 61n
esenios: 44n
Esquilo, *Euménides*: 25n
Esteban, san: 14-15
Estobeo: 19n

estoicos: 17, 21-22, 36, 45n, 59-61, 63, 67, 71, 87, 92
Eunomio de Cizico: 109, 111, 112n, 124
Eurípides: 33; *Eolo*: 32; *Las fenicias*: 27
Eusebio, *Historia eclesiástica*: 43n, 74n
Evangelio secreto de San Marcos: 80
Evangelio según San Juan: 43, 71n
Evangelio según San Mateo: 71n
Éxodo: 125
extáticos: 28

fariseos: 44n
Faye, E. de, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*: 72n, 93n
Felipe, diácono: 15
Festugière, A. J., *Antioche païenne et chrétienne*: 110n
Filón de Alejandría: 16, 19, 46, 63n-64n, 67, 73n; *Vida de Moisés*: 125; *Quod deterius potiori insidiari soleat*: 20n

Galeno: 48; *De usu partium*: 49n
Génesis: 129n
gnósticos: 77-78
Goodenough, E. R.: 10n; *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*: 11n
Gregorio Nacianceno, san: 74, 99, 101-102, 104-106, 110, 120; *Poem. de se ipso*: 103n
Gregorio de Nisa, san: 70n, 73n, 74, 76, 77n, 99, 104, 106, 108, 111, 112n, 114-132; *Contra Eunomium*: 108n-109n, 131n; *De instituto Christiano*: 108n, 116n-117n, 124n; *De perfecta forma Christiani (De perfectione)*: 116n, 122n; *De vita Moysis*: 107n, 108, 124, 125n; *Epistulae*: 110n; *In Canticum Canticorum*: 77n; *In inscriptions Psalmorum*: 77n, 125n, 127
Gregorio el Taumaturgo, san: 76; *Oratio panegirica*: 74n

Harnack, Adolf von: 11n; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: 10n; *Texte und Untersuchungen*: 23n
Hecateo de Abdera: 44
Hecateo de Mileto: 86n
Hechos de los apóstoles: 14-15n-16n, 18, 21-23, 56n, 88
Hechos de Felipe: 23
Heráclito: 57n
Heródoto: 86n, 88
Hesíodo: 43n, 68, 70, 104; *Los trabajos y los días*: 18n
Hipatia: 102
Hipócrates: 79-80; *Peri trophés*: 35n
hipsistaros: 109
Hirzel, R. , *Der dialog.*: 41n
Homero: 43n, 45, 64, 65n, 68, 69n, 70-71, 76, 104, 111n, 116, 120

Ignacio de Antioquía, san, *Carta a los romanos*: 48n
Isaías: 82, 122
Isócrates: 26n, 62n, 85n, 94n,

112; *Areopagiticus:* 97n; *Panegyricus:* 89n

Jaeger, Werner, *Aristóteles:* 20n, 45n, 83n, 86n; *Diokles von Karystos:* 44n; *Humanistische Reden und Vorträge:* 118n; *Paideia:* 7, 20n, 68n, 79n, 85n, 94n, 97n, 115n, 119n-120n; *Scripta Minora:* 17n-18n, 22n, 45n, 104n, 129n; *La teología de los primeros filósofos griegos:* 43n, 46n-47n, 57n, 67n, 70n; *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature:* 107n, 116n, 119n, 128n, 130n
Jámblico: 65n, 75
Jenófanes de Colofón: 43n, 57n, 70
Jerónimo, san, *Commentariorum in Isaiam:* 82n; *De viris illustribus:* 131n-132n
Jesús, *véase* Cristo
Josefo, Flavio: 32; *Antiquitates Judaicae:* 14n, 29n, 44n; *Contra Apionem:* 29n, 45n, 86n, 122n; *Guerra de los judíos:* 44n
Juan Crisóstomo, san: 104
Juliano: 97-98, 100n
Justino *Mártir,* san: 41, 52n, 86n; *Diálogo:* 43n, 47n, 53n; *Primera apología:* 42n-43n, 45n; *Segunda apología:* 43n

Kern, O., *Orphicorum Fragmenta:* 17n-18n
Knopf, R.: 28
Koch, Hal, *Pronoia und Paideusis:* 93n

Leibniz, Gottfried Wilhelm von: 36
Libanio: 106, 110n, 112
Liceo de Atenas: 13n, 102
Lieberman, S., *Greek in Jewish Palestine; Hellenism in Jewish Palestine:* 14n
Lietzmann, Hans: 106; *Handbuch zum Neuen Testament:* 10n, 18n, 28n; *The Ancient Church:* 106n
Livio, Tito: 27
Longino: 64, 65n, 68
Lucas, san: 54
Luciano: 62, 104; *Hermotimus:* 49n
Lucilius Balbus: 51n
Lucrecio: 59
Lutero, Martín: 57, 117

maniqueos: 78
Marco Aurelio: 42, 61; *Soliloquios:* 48n
Marcos, san: 81
Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité:* 47, 111n, 120n
Martinazzoli, Folco, *Parataxeis, le testimonianze storiche sul cristianesimo:* 48n
Mateo, san: 71n
Megástenes: 44
Melitón de Sardes, obispo: 84
Menandro: 22n
Menenio Agripa: 27
Merki, Hubert, Ὁμοίωσις θεῷ 129n
Meyer, Eduard, *Ursprung und Anfänge des Christentums:* 23n

Misch, Georg, *A History of Autobiography in Antiquity:* 106
Moisés: 44n, 48, 86, 107, 125
Museo: 17n
Musonio: 61
Musurillo, H., *The Acts of the Pagan Martyrs:* 17n

neoplatónicos: 54-66, 73, 78
Nestle, W., *Philologus:* 27n
Nicanor, diácono: 15
Nicea, Concilio de: 99
Nicóbulo: 104
Nicolás, diácono: 15
Nietzsche, Friedrich: 9
Noek, A. D., *Conversion:* 20n
Norden, Eduard, *Agnostos Theos:* 22n; *Die antike Kunstprosa:* 111n
Nuevo Testamento: 10n-11n, 13, 14n, 22n, 24n, 29, 37, 71, 98n, 131
Numenio: 86n

Orfeo: 17n
Orígenes: 56, 62,-64, 67-93, 94-95, 100-101, 103, 110, 114, 118, 121, 123; *Contra Celsum:* 55, 71n-72n, 82n; *De principiis:* 71n, 82n; *Hexapla:* 71
Orígenes el pagano: 64n

Pablo de Tarso, san: 11n, 14, 18, 20-21, 22n, 23, 32, 55-56, 76-77, 88, 126; *1 Corintios:* 24, 28n, 34-35n; *2 Corintios:* 22n, 128n; *Efesios:* 24n, 38, 39n; *Hebreos:* 24n, 39n; *Romanos:* 29, 53, 128n; *Timoteo:* 39n; *Tito:* 22n
Padres apostólicos: 19n, 76n
Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas: 19n
Pármenas, diácono: 15
Pedro, san: 29
Pedro de Sebaste, san: 124
Pericles: 45
Pfeiffer, R., *History of the New Testament Times:* 11n
Pinax de Cebes: 18-19
Píndaro: 45, 104
Pitágoras: 52, 79
pitagóricos: 18, 60, 74, 79
Platón: 17, 42, 46, 52, 57n, 59, 62-66, 69n, 73, 75, 79, 86, 102, 104, 109n, 111n, 114, 117-118, 120, 122n, 129; *Diálogos:* 20; *Eutidemo:* 20n; *Leyes:* 85n, 91, 92n, 94n, 126n; *República:* 17n, 63, 68, 89n, 94n; *Simposio:* 79n, 94n, 129n; *Timeo:* 48, 86n
platónicos: 60-62, 74, 87, 118
Plinio *el Joven:* 105
Plotino: 62n, 64-65, 68, 74n, 75; *Contra los gnósticos:* 78n
Plutarco: 46n, 61, 104; *Alejandro:* 45n; *Praecepta coniugalia:* 17n
Polibio: 32
Porfirio: 62n, 73-74, 76; *Contra los cristianos:* 55; *Cuestiones homéricas:* 65n, 68; *Vida de Plotino:* 64n, 75n
Proclo: 65n, 75
Prócoro, diácono: 15
Protágoras: 92
Przychocki, Gustav, *De Gregorii*

Nazianzeni epistulis quaestiones selectae: 104n

Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion:* 78n

Reiche, Harald: 70n
Reitzenstein, R.: 11n
Renan, Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse:* 9n
Reyes, Libro de los: 125
Ritschl, F., *Opuscula Philologica:* 120n
Roma: 24, 27-28, 37, 51n, 52n, 64, 65n

saduceos: 44n
Safo: 26n
Salmos: 125-127
Santayana, George: 58
Schrader, H.: 47n, 65n
Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi:* 11n
Schwartz, Eduard: 106n
Séneca: 11n
Septuaginta: 16, 37, 45
seudo Dionisio Areopagita: 73n
seudo Heráclito: 69n; *Quaestiones Homericae:* 68n
seudo Longino: 61
Símaco: 97
Simónides: 116
Simplicio: 75
Sinesio, obispo de Cirene: 105; *Epístola:* 102n
Smith, Morton: 81n
Sócrates: 20, 42-43, 45n, 83
sofistas: 20, 25n, 27, 83, 92, 111n, 114, 120n
Sófocles: 9; *Ayax:* 32; *Edipo en Colono:* 56
Solmsen, Friedrich, *Plato's Theology:* 46n
Solón: 86n; *Eunomia:* 25n
Stamer, Alois, *Die ἐγκύκλιος παιδεια in dem urteil der griechischen Philosophenschulen:* 120n
Strauss, D. F.: 11n
Stroux, J., *De Theophrasti virtutibus dicendi:* 13n
Swete, H. B., *Introduction to the Old Testament in Greek:* 16n

Taciano: 51; *Discurso contra los griegos:* 52n
Tácito: 48; *Anales:* 48n
Tales: 57n
Tarn, W. W.: 46n
Teodosio: 96
Teofrasto: 44
Tertuliano: 50n, 51, 112; *De praescriptionibus haereticorum:* 49n
Ticonio: 112-113
Timón, diácono: 15
Tito: 48
Tomás de Aquino, santo: 57
Trifón: 41, 47

Valentino: 78
Varrón, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum:* 97
Virgilio: 69n
Völker, Walter: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes:* 72n

Walzer, Richard, *Galen on Jews and Christians:* 49n
Wendland, Paul, *Die urchristliche Literaturformen:* 16
Wiegnad, T.: 47n
Windisch, Hans, *Die katholischen Briefe:* 18n
Wolfson, H. A., *The philosophy of the Church Fathers:* 10n
Wundt, Max, *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik:* 109n

Zaratustra: 86n
Zenón: 45n-46n, 51n, 102

Cristianismo primitivo y paideia griega, de Werner Jaeger,
se terminó de imprimir y encuadernar en julio de 2023
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
calzada San Lorenzo, 244; 09830 Ciudad de México.

El tiraje fue de 2 000 ejemplares